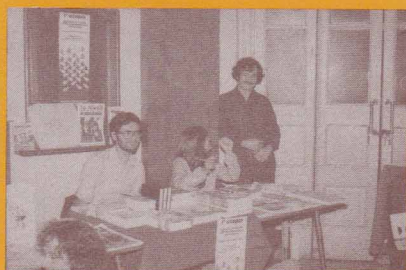
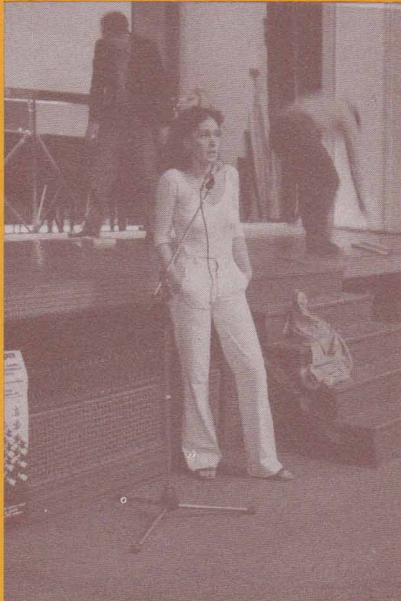
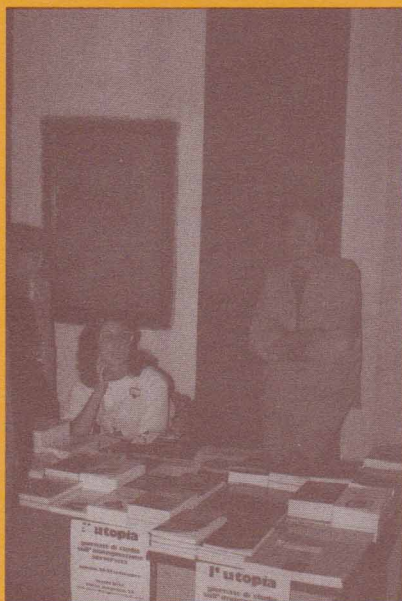
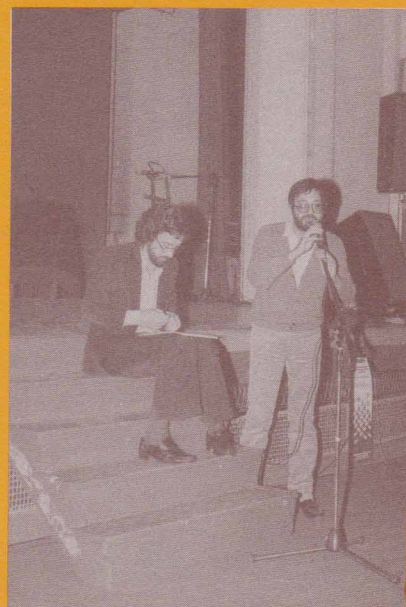
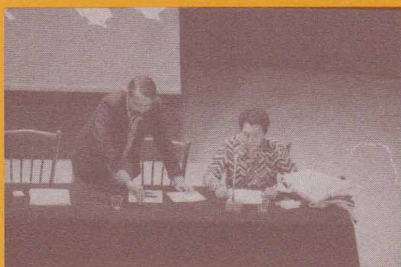
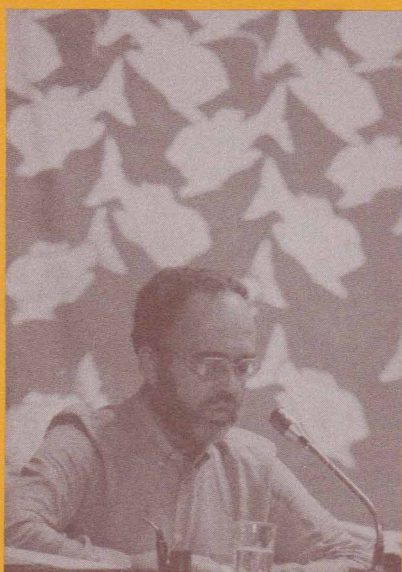
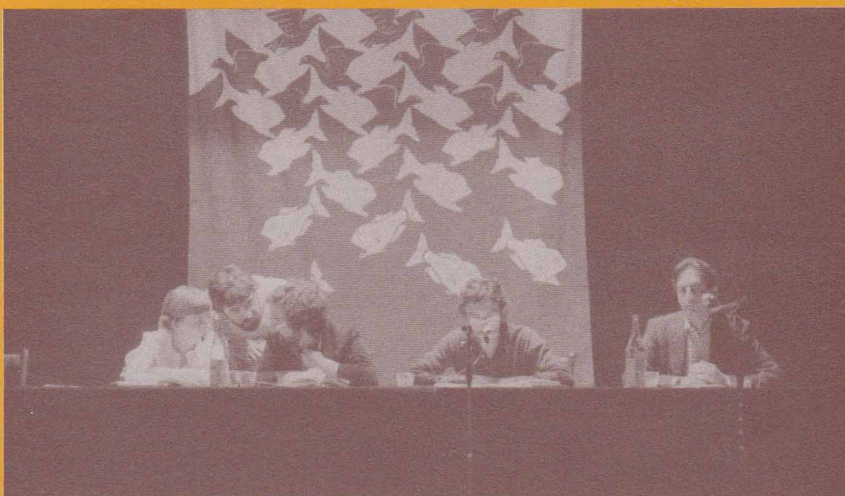
MENSILE ANNO XI N. 8 NOVEMBRE 1981 SP. IN ABB. POST. GR. III/70 L. 1.000

A rivista anarchica

antimilitarismo / dissenso in yugoslavia / utopia / bioagricoltura / anarchismo '80 / albert camus / ecc.

convegno utopia

Trecento persone hanno partecipato ai lavori delle Giornate di studio sull'Utopia, promosse a Milano (26-27 settembre) dal Centro Studi Libertari "Pinelli". Oltre che sul n. 3 di "Volontà", le relazioni e altri contributi sul tema vengono e verranno pubblicati su "A" (a partire dal n. 92).

rivista anarchica

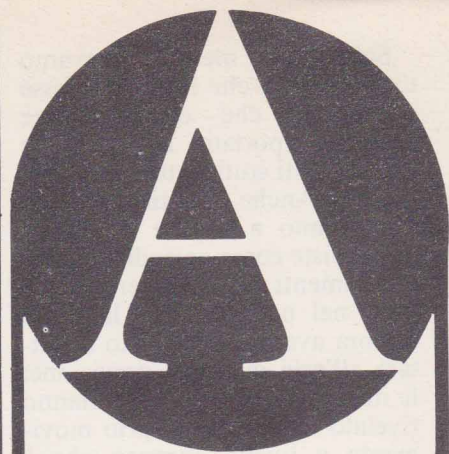
NOVEMBRE 1981
NUMERO NOVANTASEI
LIRE MILLE

in questo numero **pag.**

Redazione e Amministrazione
Editrice A
cas. post. 17120
20100 Milano
tel. (02) 2896627
la redazione è aperta tutti i giorni feriali (sabato escluso) dalle 16 alle 19

A è in vendita in molte edicole e librerie un po' ovunque/ chi non la trovasse ci chieda il più vicino punto di vendita/ chi volesse diffonderla si metta in contatto con la redazione/ chi volesse far arrivare la rivista in qualunque edicola in Italia, segnali alla nostra redazione l'indirizzo dell'edicola e il numero di copie da farvi arrivare: dal mese successivo dovrebbe arrivarvi tramite distribuzione commerciale. Esclusiva per la distribuzione nelle edicole: SO.DI.P. «A. Patuzzi», via Zuretti 25, 20125 Milano.

una copia, 1.000 lire/ un arretrato, 1.200 lire/ abbonamento annuo, 10.000 lire/ abbonamento sostenitore, da 25.000 lire in su/
prezzi per l'estero: una copia, 2.000 lire/ abbonamento annuo, 20.000 lire/ abbonamento annuo per via aerea (per i soli paesi extraeuropei), 30.000 lire/
tutti i versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale 12552204 intestato a «Editrice A – Milano» questa stessa intestazione devono avere anche i vaglia e gli assegni internazionali.

Redattrice responsabile: Fausta Bizzozzero / Registrazione al Tribunale di Milano in data 24-2-1971 al n. 72 / Stampa: La Cooperativa Tipolitografica – via S. Piero 13/a – 54033 Carrara (MS) – Tel. (0585) 75143 / nel catalogo internazionale delle pubblicazioni periodiche, la rivista è classificata con il numero ISSN 0044-5592.

AI LETTORI

Era da tanti anni, forse dalla crisi di Cuba, che la guerra non appariva qui in Europa una possibilità tanto concreta. Mentre i grandi politici, i grandi generali ed i potenti in genere discettano sulle percentuali di rischio che un conflitto atomico limitato all'Europa possa trasformarsi in guerra totale planetaria, la gente ha cominciato a muoversi. Si può e si deve discutere su molti aspetti, a volte equivoci e contraddittorii, di questo risveglio antibellicista, stimolato da forze politiche e movimenti i più varii: ma è indubbio che in questo movimento composito noi anarchici abbiamo la nostra da dire e da fare, nel solco di una «tradizione» antimilitarista che non è mai venuta meno. Altro che il «pacifismo» di comodo di tante forze fino a ieri saldamente militariste! A questa tematica sono dedicate, su questo numero come sui due precedenti, le pagine d'apertura della rivista.

Ancora una «commemorazione». Dopo quelle di Pietro Gori (cui abbiamo dedicato un servizio sul numero di febbraio, nel settantenario della morte), di Pietro Kropotkin (servizio sul numero di marzo, nel sessantenario della morte) e di Luigi Fabbri (articolo sullo scorso numero, nell'ambito dell'intervista alla figlia Luce), è ora la volta di Luigi Galleani, in occasione del cinquantenario della morte. Questi anniversari, dovrebbe esser chiaro a tutti, non sono che pretesti per ripresentare criticamente (mai agiograficamente) il pensiero e la vita di quanti maggiormente hanno inciso, per diverse ragioni, nella storia dell'anarchismo. A spingerci a questi servizi è stata, oltre la nostra intima convinzione della loro validità, la frequente, pressante richiesta che ci viene da molti lettori giovani e giovanissimi, completamente (o quasi) digiuni di conoscenze sul passato del nostro movimento. La nostra rivista non è certo la sede più adatta per soddisfare appieno questa richiesta: i «medaglioni» e le brevi raccolte di scritti, che a volte pubblichiamo, dovrebbero però costituire uno stimolo per approfondire altrove le notizie e le tematiche qui proposte sinteticamente.

Solo pochi mesi fa' eravamo tutti convinti che il riflusso fosse imperante, che ormai niente avrebbe riportato la gente in piazza: tutti stufi, tutti rifluiti nel privato. Anche le notizie che cominciavano a filtrare d'oltralpe erano viste come episodi sporadici, momenti che sarebbero presto finiti nel nulla. Invece la gente sembra averci preso gusto a buttare all'aria qualsiasi previsione: le informazioni dall'estero hanno rivelato un vero e proprio movimento a livello europeo che è riuscito a mobilitare sul tema del disarmo e della pace migliaia di persone e, in alcuni casi è stato talmente forte da condizionare, almeno in parte, alcune decisioni governative: cose che non si vedevano da dieci, vent'anni. Inoltre *the dutch disease* («la malattia olandese»), come è stata definita da alcuni grandi giornali inglesi, è una malattia contagiosa che si sta espandendo a macchia d'olio in tutti i paesi europei, Italia compresa.

Le spiegazioni da dare al fenomeno sono molte: innanzitutto c'è la paura, che investe tutti gli strati sociali, il terrore di una guerra che appare sempre più prossima. I rapporti tra le due superpotenze si sono deteriorati nello spazio di poco tempo: la possibilità di un conflitto, soprattutto localizzato, è sempre più vicina. Nessuno può prevedere quale sarà la scintilla che farà esplodere tutto, ma non ci vuole una grande fantasia per poter temere la guerra alle porte. Nonostante le ripetute assicurazioni da tutte le parti, sembra probabile (lo ammette lo stesso Pentagono) che la prossima guerra sarà nucleare e si svolgerà in Europa. Ma la paura non basta a spiegare come mai migliaia di persone si stiano muovendo: abbiamo visto, in questi anni, che la gente può digerire proprio di tutto, le cose più assurde sono passate nel silenzio generale. Come mai all'improvviso tutto questo risveglio?

In questi anni c'è stato un progressivo no per il politico, si è venuta instaurando la noia per tutto ciò che è impegno. Le persone imbonite da mille pagliacci rispondono con la nausea e il silenzio di fronte a qualsiasi discorso ideologico, più che mai convinte che in ogni caso il problema non le riguardi. Invece che la rivolta cosciente verso le forme di delega, verso le parole vuote, si instaura un rapporto di schifo, nausea, rifiuto di qualsiasi categoria del politico.

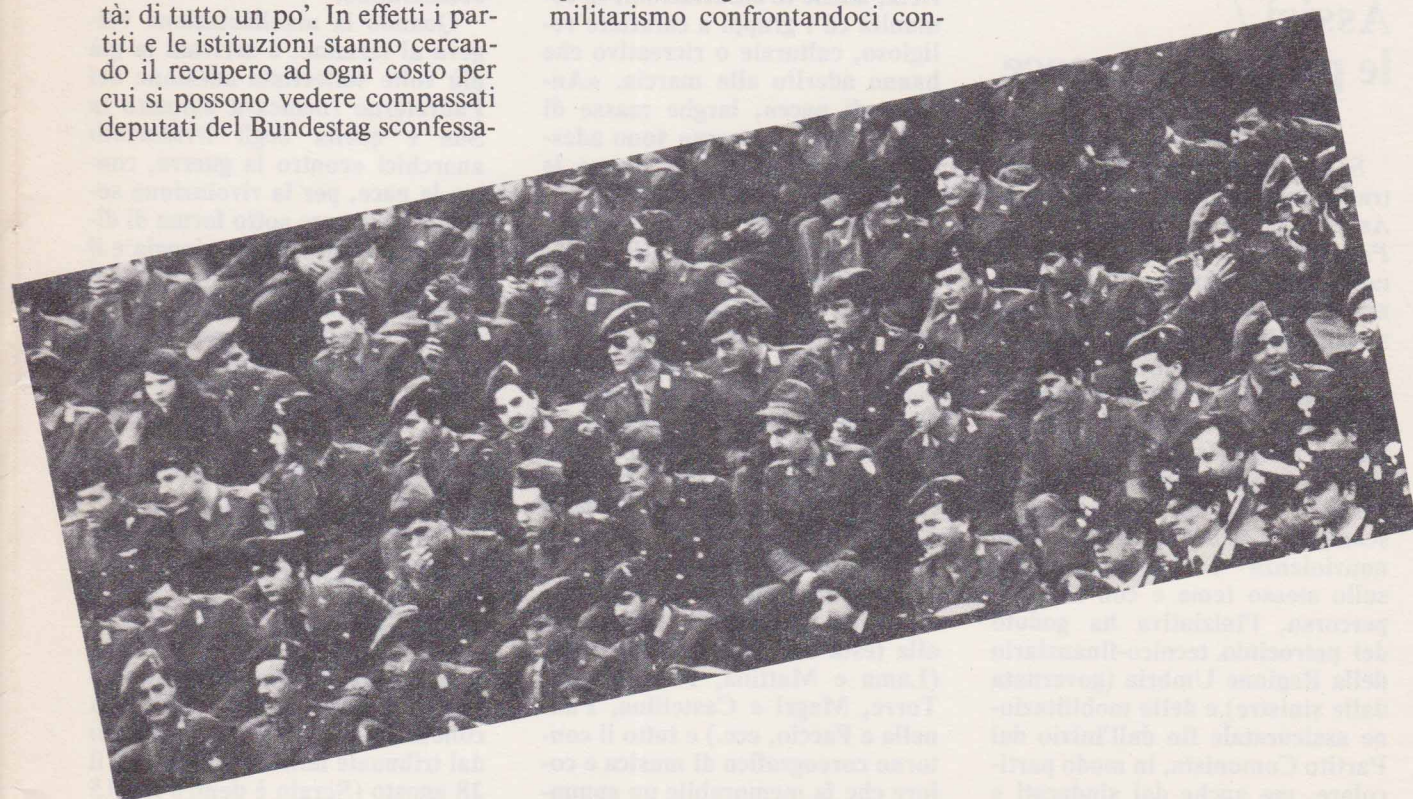
Paradossalmente è forse lo stes-

so meccanismo che ha provocato sul disarmo tutta questa azione. Convinta che l'ideologia sia solo una copertura, sicura che gli interessi degli stati passano tranquillamente sopra le persone, certa che l'unica cosa che sta a cuore ai potenti della terra è il proprio interesse, la gente non vuol combattere e morire per una causa, vista in ogni caso come fittizia. Quindi la gente si rifiuta, si ribella, si muove nel solo modo che conosce: la piazza. Ecco quindi gruppi ecologici tedeschi (dodicimila mersone) occupare un bosco per bloccare i lavori di ampiamento dell'aeroporto militare di Francoforte; ecco un piccolo gruppo anarchico olandese dipingere, con molto senso dell'umorismo, di rosa un aereo; ecco i trecentomila partecipanti alla manifestazione a Bonn; ecco ricomparire il tiro delle uova per i governanti tedeschi (in Germania la polizia è dotata di nuovi scudi antiuova), ecco organizzarsi marce e marcette, riunioni e manifestazioni, sorgere gruppi. Certo il movimento è una cosa molto composita: pacifisti di vecchia data (in Inghilterra è risorto il vecchio movimento pacifista degli anni cinquanta, il CND), ecologisti, giovanissimi, ex-provos olandesi, unioni ecclesiastiche, gruppi di donne, antimilitaristi, anarchici, non-violenti, anziani militanti di movimenti rivoluzionari, partiti in cerca di credibilità: di tutto un po'. In effetti i partiti e le istituzioni stanno cercando il recupero ad ogni costo per cui si possono vedere compassati deputati del Bundestag sconfessare il loro governo, «giovani leoni» del PCI innalzare striscioni contro l'invasione afgana. In Italia poi il recupero è «alla grande», tanto più che niente riesce a smuovere le stanche «masse», anche i sindacati mostrano la corda e le riunioni oceaniche sono diventate ricordi del passato. Sull'antimilitarismo, visto che tira, ci si sono buttati tutti a pesce, infischiandosene di incongruenze e diversità: l'importante è poter dire c'ero anch'io, tanto il tema è unificante, di quelli per cui bene o male si è tutti d'accordo, almeno nelle linee principali.

Il problema che si pone a noi anarchici è un po' più complesso: da una parte non possiamo che rallegrarci di fronte al sorgere di iniziative spontanee, locali e, soprattutto all'estero, fatte da piccoli gruppi spesso autogestiti al di fuori delle istituzioni. Inoltre è superfluo ripetere che siamo antimilitaristi e quindi contro la guerra. D'altra parte non possiamo non notare alcune contraddizioni del movimento. Muoversi per la pace, per il disarmo senza considerare l'istituzione armata è inutile, destinato al fallimento. Che fare? Ritirarsi sdegnosi, definendo questi i soliti imbecilli? Secondo me è invece proprio perché questa azione è dovuta anche al profondo disincanto verso le istituzioni che noi non possiamo tirarci indietro, anzi dobbiamo specificare meglio il nostro antimilitarismo confrontandoci continuamente con le realtà emergenti. Pensare che Mosca e Washington possano diminuire gli armamenti è una pia illusione: le loro scelte sono condizionate. Le crisi interne, le difficoltà con gli altri stati, l'esigenza del prestigio, l'esercito, ormai in grado di essere un vero e proprio gruppo di pressione, la necessità per i paesi industrializzati di aumentare costantemente le spese per gli armamenti e quindi poi giustificarle sono tutti fattori che restringono sempre di più la possibilità di evitare un conflitto.

Per questo bisogna andare più a fondo del problema: non vogliamo eserciti, perché l'istituzione armata è una istituzione totale, un non-luogo del sociale. Non è possibile democraticizzare l'esercito, ma solo distruggerlo; questo vuol dire anche che l'esercito non è un problema a se stante, ma collegato alle altre istituzioni, vuol dire ricostruire la società privilegiando l'individuo e la libertà. Ma è anche il solo modo per ottenere una società dove esista la pace, non questo surrogato al quale noi siamo abituati.

Utopia, certo, ma noi rivendichiamo la forza del sogno utopico, la tensione che si riversa sul presente per cambiarlo, la potenza rivoluzionaria dell'immaginario sociale, sovversivo.

Maria Teresa Romiti

ANTIMILITARISMO

Assisi / le pecore della pace

Si è svolta a fine settembre, sul tradizionale percorso Perugia-Assisi, la terza *Marcia della Pace,* che ha registrato quest'anno la partecipazione di un gran numero di marciatori, forse più di settantamila, massa quasi oceanica che non ha riscontro con la più contenuta adesione alle precedenti edizioni. Promossa dal *Movimento Nonviolento* e dalla *Fondazione «Aldo Capitini»,* nel ricordo di quella che vent'anni fa lo scomparso teorico italiano della nonviolenza aveva organizzato sullo stesso tema e con identico percorso, l'iniziativa ha goduto del patrocinio tecnico-finanziario della Regione Umbria (governata dalle sinistre) e della mobilitazione assicuratale fin dall'inizio dal Partito Comunista, in modo particolare, ma anche dai sindacati e da altre forze politico-istituzionali. Notevoli, per numero e varietà, anche le associazioni, le comunità ed i gruppi a carattere religioso, culturale o ricreativo che hanno aderito alla marcia. «Ansiose di pace», larghe masse di italici «senza tessera» sono adesso sul piede di guerra contro le decisioni del colonizzatore yankee, che non ha tenuto in giusto conto il tradizionale e diffuso interesse dell'italiano medio sui problemi che minacciano le buone sorti del pianeta (interesse che viene subito dopo il calcio, lo stipendio, la famiglia, la casa, la schedina e l'Hi-Fi). A migliaia si sono così ritrovati, più o meno spontaneamente («La Repubblica» scrive di «precettazioni» degli iscritti PCI), alla grandiosa parata dell'esercito della pace, con le sue immancabili bandiere, i generali che marciavano fieramente alla testa delle fedeli loro truppe (Lama e Mattina, Paietta e La Torre, Magri e Castellina, Pannella e Faccio, ecc.) e tutto il contorno coreografico di musica e colore che fa memorabile un appuntamento del genere.

La presenza di gruppi eterogenei è stata all'origine di inedite mescolanze di inni (si sono ascoltati anche quelli che vengono solitamente cantati in chiesa) e parole d'ordine, tutti unificati però – come verdure di uno stesso minestrone – dal cemento metaideologico dell'obiettivo comune proclamato a grande voce: la pace. Che poi ognuno avesse una sua idea particolare della stessa, poco importa; «pa-ce, pa-ce, pa-ce...» è stato anche il motivo ritmato su cui i marciatori hanno regolato il passo nella marcia a tappe forzate verso la Rocca di Assisi. All'iniziativa di massa per la pace contro la pace eterna di massa perseguita dai responsabili supremi del riarmo (che non fosse soltanto il cow-boy americano sembra essere stato «dimenticato» dalla maggioranza dei marciatori) erano presenti, in assoluta maggioranza, i fautori dell'esercito democratico e popolare, con buona pace di quel Victor Hugo che già aveva affermato: «I pretesti delle guerre sono molteplici, però la causa immediata ne è una sola: l'esistenza di un esercito». Si mettano dunque il cuore in pace coloro che ritenevano incompatibili le due cose: la marcia ha dimostrato il contrario. Vale a dire: le armi nucleari, e quella al neutrone in specie, minacciano la pace, il napalm e i carrarmati no! In modo particolare se sono usati da un esercito democratico.

Quando la manifestazione volgeva al termine, è arrivata la già più volte sollecitata adesione del Padreterno (mancava soltanto la Sua e quella degli irriducibili anarchici «contro la guerra, contro la pace, per la rivoluzione sociale»), seppure sotto forma di divina provocazione. La pioggia e il vento sferzante hanno impedito al filosofo Norberto Bobbio di concludere la lettura del suo messaggio di pace. La marcia era finita, andate in pace. Amen.

(Maurizio Tonetto)

Sergio Cattaneo / Peschiera - Sora - Peschiera

Il 2 ottobre l'anarchico Sergio Cattaneo, che sta scontando la condanna ad un anno inflittagli dal tribunale militare di Padova il 28 agosto (Sergio è dentro dal 15 aprile), è stato trasferito dal car-

cere militare di Peschiera del Garda al nuovo stabilimento militare di pena («a carattere sperimentale») di Sora, in provincia di Frosinone. A causa del suo atteggiamento ribelle e del suo rifiuto di ottemperare alle norme di quest'altro carcere militare, Sergio è stato ritrasferito a Peschiera appena una settimana dopo il suo forzato cambio di residenza. Pubblichiamo qui di seguito stralci da una sua lettera ad un compagno, in cui parla della sua breve ma movimentata esperienza a Sora.

Val la pena ricordare che il nuovo carcere militare di Sora sostituisce di fatto quello di Gaeta, chiuso d'autorità dal Ministero della Difesa anche in seguito alle numerose proteste e denunce dei detenuti (e, in un secondo tempo, anche di parlamentari, soprattutto radicali). Quando Gaeta venne chiuso, i radicali ed altri movimenti pacifisti gridarono vittoria: noi anarchici denunciammo invece che l'allestimento di un nuovo carcere, più «moderno», non spostava i termini del problema e dello scontro, e mai e poi mai avrebbe potuto esser considerato una «vittoria» per gli antimilitaristi. Questa lettera di Sergio fornisce ulteriori conferme della validità della nostra posizione.

Ciao...

Sono tornato a Peschiera oggi (9 ottobre) ed è questo l'unico momento nel quale sono nella possibilità di scrivere. L'ultima settimana l'ho passata a Sora in cella di isolamento, questa era una cella di 7,50×3. Ero controllato a vista e c'erano imperterrite due luci al neon accese anche la notte... l'unica cosa che mi era concessa era leggere, potevo tenere due libri...

...Ma veniamo a parlare di Sora: questo carcere è una caserma normale adattata a carcere. Non è che abbia delle misure di sicurezza eccessive: tutt'altro. I detenuti si comportano nientemeno come militari; la disciplina è ferrea, come è normale che sia in una caserma per bene: i detenuti scendono per il rancio in fila per due, guai a chi esce dalla fila. Nella mensa non puoi alzarti dalla tavola se non per vuotare il vassoio, tutti devono lavorare e tutto è segnato: i lavori, il programma della giornata e anche gli studi che fanno loro, i testimoni. Ma essendo stato in isolamento non è che abbia visto molto, i caporali non parlano con i detenuti, tantomeno con me che ero in isolamento, sono terrorizzati dai superiori (!!!).

Il carcere è basato sul principio dell'autodisciplina, io non mi sono dimostrato autodisciplinato: ho rifiutato la divisa, ho rifiutato di mangiare, ho rifiutato di farmi la puntura, ho rifiutato di farmi i capelli. La prima reazione degli ufficiali è stata quella di minacciarmi, di farmi fare le cose con la forza, di denunciarmi, io sono sempre rimasto calmo e deciso a non cedere, poi hanno cambiato atteggiamento, evidentemente sono a prendere ordini superiori. Non sapevano neanche loro cosa fare, non si aspettavano che qualcuno dicesse NO ai loro ordini. Si sono messi a parlare, hanno cercato il motivo, mi raccontavano le solite balle: che quella era tutta una famiglia e bisogna darsi delle regole, io sebbene sapevo di parlare a vuoto non ho risparmiato parole. Il giorno dopo mi ha chiamato il comandante, un maggiore dei «parà» e mi ha detto che se sospendevo lo sciopero della fame faceva il possibile per accelerare il trasferimento a Peschiera. (...) Quello che interessava a loro era il non fare sorgere casini e liquidare la mia storia al più presto possibile nel maggior silenzio possibile.

Il lunedì non avendo avuta risposta ho ripreso a non mangiare per 48 ore finquando mercoledì mi hanno annunciato il trasferimento per sabato (10.10 n.d.r.). Questa mattina mi hanno svegliato e portato qui. In isolamento non mi era permesso il tenere la corrispondenza, invano ho chiesto carta e penna, l'ora d'aria l'ho ottenuta solo mercoledì, al sesto giorno, ho però dovuto indossare una tuta blu per uscire. (...)
Saluta tutti con un abbraccio libertario.

Sergio Cattaneo

Senzapatria / e vennero 10 cc

Giovedì 8 ottobre una decina di carabinieri ha perquisito la tipografia anarchica *Utopia* di Creazzo (Vicenza), sulla base di un mandato che motivava l'operazione con la necessità di sequestrare copie del bimestrale antimilitarista *Senzapatria* alla ricerca di testi e vignette nelle quali siano ravvisabili gli estremi del reato di «vilipendio delle forze armate». Dopo tre ore e mezza di solerte lavoro, i CC se ne sono andati portandosi via copie di vari numeri di *Senzapatria* e, già che c'erano, anche di *Volontà*. Noie in vista (forse) per la nostra redattrice responsabile, dal momento che *Senzapatria* esce come supplemento di «A».

Peschiera / il caso Maggetto

Una cinquantina di anarchici, provenienti da diverse località del Nord Italia, hanno preso parte, senza aderirvi, alla manifestazione che si è tenuta domenica 11 ottobre a Peschiera del Garda, davanti al carcere militare. Promotori dell'iniziativa, cui hanno partecipato complessivamente un migliaio di persone, erano la Lega obiettori di coscienza (L.O.C.) e altri gruppi nonviolenti e pacifisti, che intendevano così protestare per le migliaia di domande di servizio civile bloccate pretestuosamente dal Ministero della Difesa. Tra gli oratori «ufficiali» il radicale Boato, il pduppino Milani, il segretario della Lega per il disarmo unilaterale Davide Melodia. Nel corso della manifestazione ha preso la parola anche un nostro compagno, che ha messo in luce le caratteristiche dell'antimilitarismo anarchico, facendo riferimento anche alla vicenda giudiziaria di Sergio Cattaneo.

Il momento culminante della manifestazione è stato l'arresto (preannunciato e ampiamente pubblicizzato in anticipo) di Roberto Maggetto, un giovane senzafamiglia, che appunto si è consegnato alle autorità del carcere militare per scontare il suo rifiuto del servizio militare. Avvolto in un bianco lenzuolo e circondato da due maschere piangenti, Maggetto si è consegnato alle autorità militari tra l'applauso di molti degli intervenuti. E' stato a questo punto che dallo spezzone anarchico è partito lo slogan «Né dio, né stato, né servi, né padroni, fuori i ribelli dalle prigioni!», subito ripreso anche da altri, in esplicita polemica con gli organizzatori della manifestazione, che appunto l'avevano impostata tutta in chiave democratica e, sostanzialmente, tutta interna al sistema.

Le motivazioni con cui Maggetto ha spiegato il suo gesto non ci hanno convinto molto, tutte tese

com'erano a «giustificarlo» senza un minimo di fierezza né di orgoglio. Resta comunque il nostro apprezzamento per la sua coerente scelta di disobbedienza, che sta pagando di persona.

Comiso / invece del corteo

Un migliaio di persone, provenienti perlopiù dalla Sicilia, hanno partecipato al *Convegno nazionale contro la guerra, la militarizzazione ed il saccheggio dell'ambiente* che si è tenuto a Comiso domenica 11 ottobre. Nel corso della stessa giornata si è tenuta, sempre a Comiso, una marcia della pace gestita principalmente dal P.C.I., che originariamente era stata fissata per la domenica precedente, ma successivamente – denunciano i compagni promotori del Convegno – è stata spostata all'11 proprio per contrapporsi al Convegno ed al suo significato anti-istituzionale.

Al Convegno erano presenti militanti di diverse formazioni di estrema sinistra (Lotta continua per il comunismo, bordighisti, Democrazia Proletaria, autonomi, ecc.), femministe, antimilitaristi, oltre ad una componente libertaria di compagni siciliani (delle province di Ragusa, palermo, Catania) e di località (Cagliari, Caserta, Alessandria, Torino). Impossibilitati a partecipare, avevano inviato la loro adesione la redazione di *Senzapatria,* il circolo Ferrer di Genova ed il gruppo Azione Diretta di Livorno. «Per la volontà prevaricatrice di alcune componenti (autonomi, L.C.p.C.) – ci hanno detto i compagni di *Sicilia libertaria* – il dibattito si è allontanato dal tema, spostandosi su analisi di carattere generale. Il Convegno non ha registrato precise indicazioni di lotta, se si eccettuano le proposte per un'assemblea nazionale e due manifestazioni nazionali (di cui una, forse, il 15 dicembre). Un dato positivo resta comunque il numero e la ricchezza degli interventi».

Da sottolineare il fatto che Comiso, quel giorno, sembrava una città assediata, piena com'era di carabinieri che tra l'altro sono passati porta a porta, invitando tutti a ritirare in casa le loro cose (i banchetti degli ambulanti, le stie per le galline, ecc.) in vista di chissà quali incidenti provocati dai sovversivi.

TUTTE A CASA!

Gli editori di fotoromanzi prosperano. Mondadori lancia una nuova collana appositamente studiata per le donne dall'accattivante titolo *Harmony* che in realtà è una versione aggiornata dei «libri rosa» di non lontana memoria (e facciamole un po' sognare, queste donne frustrate, basta poco: un pizzico di sentimentalismo, un pizzico di avventura, un pizzico di esotismo e il giuoco è fatto). I libri di Liala, manco a dirlo, si vendono ancora come noccioline. In un paese in cui, secondo i dati dell'ISTAT, ogni famiglia spende in media cinque mila lire al mese per l'acquisto di libri (seguita solo dal Terzo Mondo), sarebbe interessante sapere quale fetta di questa cifra irrisoria vada ai libri sopra indicati. Ma forse è meglio non indagare.

Sull'altro fronte editoriale, quello molto più ristretto ma per noi più interessante del femminismo, si può notare in questi ultimi tempi una notevole vivacità: accanto alle riviste storiche che sembrano «tenere», altre sono nate con discreto successo (Orsa Minore, Memoria, Grattacielo) e *Quotidiano Donna* da settimanale è diventato finalmente quel che il titolo prometteva. Ma questa vivacità editoriale sembra corrispondere poco o nulla alla realtà di un movimento che ha perso la sua potenzialità sovversiva nella pratica di percorsi istituzionali per il raggiungimento di obiettivi inscritti nella logica statale. E non è un caso che comincino ad evidenziarsi segnali preoccupanti: le nuove generazioni sembrano disinteressarsi del femminismo come di qualsiasi altra cosa, ex-femministe d'assalto riscoprono le gioie della maternità e in essa trovano la loro realizzazione (evidentemente l'assioma donna-madre non ha luogo né tempo, riusciremo mai a liberarcene?), ecc. ecc.

Non stupisce, quindi, che proprio in un momento come questo di crisi del femminismo (soprattutto crisi di valori, di contenuti, di progetto) arrivi una delle sue fondatrici, Betty Frieman (autrice del libro «La mistica della femminilità»), a portare scompiglio. Nel suo nuovo libro, infatti, la Frieman sostiene che, guardandosi attorno, si è resa conto che le giovani sono scontente e *riluttanti a parlare apertamente di esigenze quali l'amore, la sicurezza, gli uomini, i bambini, la famiglia, la casa,* mentre le donne non più tanto frustrate anche quando sono riuscite a fare carriera nel lavoro e non sanno come risolvere l'angoscioso dilemma: come conciliare lavoro e figli? Perché questo malessere diffuso? Perché *reagendo contro la mistica femminile che definiva la donna esclusivamente in funzione del suo rapporto con l'uomo, come moglie, madre, procreatrice, siamo cadute in una mistica femminista che negava quell'essenza della personalità della donna che viene soddisfatta dall'amore, dall'allevare i figli e dal governare una casa.* Da qui l'esigenza di *superare questa mistica femminista per passare al secondo stadio del femminismo, non più contro ma con l'uomo, trascendendo la polarizzazione tra femminismo e famiglia. Infatti la famiglia è il nutrimento della nostra umanità e della nostra individualità.* Inoltre in questa seconda fase la donna *dovrà scoprire un proprio stile sul lavoro e non adeguarsi alle modalità maschili, dovrà avere rapporti più elastici e meno problematici con l'uomo e con lui dividere i compiti relativi a casa e figli.*

Che dire di questo nuovo corso del femminismo? Se la signora americana ha scoperto solo ora (ma molte femministe italiane non l'hanno ancora scoperto) che un processo di liberazione globale è impensabile senza un confronto/scontro continuo con gli uomini, questo può forse significare che, in alcuni casi, l'età porta consiglio. Ma che dire della sua riscoperta della famiglia come luogo privilegiato di realizzazione personale? La gentile signora forse non sa che le donne, da che mondo è mondo, in famiglia ci sono sempre state? Che i figli li hanno sempre fatti e allevati e che, malgrado ciò, le donne non si sono mai emancipate? Certo la Frieman ci dice anche che, all'interno della nuova famiglia, i compiti dovrebbero essere equamente divisi tra uomo e donna allo scopo, aggiungo io, di rendere più tollerabile la reclusione e più funzionale il meccanismo.

Verrebbe voglia di mettersi a urlare. Dopo tutte le analisi fatte sulla famiglia come cellula fondamentale di trasmissione dei valori dominanti, come fornitrice di sudditi, come luogo di riproduzione dei meccanismi di potere più generali, ecc. ecc., ecco che ci viene riproposta la stessa famiglia, solo un po' riverniciata, quale panacea per tutti i nostri mali. Che soddisfazione! Da quando le donne hanno cominciato ad uscirne (cioè da molto poco) e a cercare altre strade, si sono potute rendere conto di quanto sia difficile e di quanto costi la ricerca della propria identità, lo scrollarsi di dosso tutti quei modelli mentali su cui si è sempre basata l'accettazione dello *status quo.* Molte si sono arrese, e sono rientrate nei ranghi, nell'accogliente calduccio del focolare domestico, senza aspettare l'invito «femminista» della Frieman; ma altre, molte altre no. E non rientreranno, anche se sanno quanto sia difficile riuscire a cambiare un modello culturale che continua a dimostrarsi tenacissimo.

Fausta Bizzozzero

MOTIVAZIONE: ANARCHICA

A metà ottobre, tre mesi dopo la conclusione del processo, sono state depositate e rese pubbliche le motivazioni della sentenza contro la nostra compagna Monica Giorgi, condannata a 12 anni (di cui 2 condonati) e 6 mesi dalla Corte d'Assise di Livorno. Degno coronamento di un'istruttoria e di un processo allucinanti, queste motivazioni meritano di esser conosciute, esaminate, direi quasi pubblicizzate: pochi documenti meglio di questo testimoniano delle infamie di cui è capace una «giustizia» di Stato decisa a condannare a qualsiasi costo una persona «scomoda». Non abbiamo ancora avuto modo di leggere l'intera sentenza, né in particolare le 40 pagine dedicate esclusivamente a Monica: quanto ne riferiscono i giornali, comunque, è più che sufficiente per parlarne e per prender pubblica posizione contro questa ulteriore pietra, nel castello di falsità e montature costruito con cinica sistematicità per tener dentro Monica.

I punti di forza contro Monica sono più o meno sempre quelli. Innanzitutto, Enrico Paghera, il «pentito», il grande accusatore di Monica e di altri compagni. Ma Paghera è davvero attendibile? Nemmeno i giudici se la sentono di rispondere affermativamente: debbono riconoscere che in lui, nella sua deposizione, ci sono palesi contraddizioni, *anche macroscopiche* si legge testualmente, ma si affrettano poi a sostenere che, ciononostante, bisogna credergli, almeno parzialmente. Dove «parzialmente» sta a significare «per quanto riguarda Monica Giorgi»: le sue accuse contro altri coimputati (si pensi all'avvocato anarchico Gabriele Fuga), parimenti smantellate nel corso del dibattimento processuale, non sono state credute dalla Corte: per Monica, però, è un altro discorso. Ma poi questo Paghera è davvero un pentito? *Pentito non si può esattamente definire* – precisa la Corte – *perché egli non ha manifestato nessuno dei comportamenti tipici di chi si pente di quanto abbia commesso... ha parlato di una completa revisione del suo orientamento ideologico, scaturita dalle accuse di tradimento, a suo dire ingiustamente rivoltegli dai compagni, nonché dell'accoltellamento di cui fu vittima come punizione di quell'atto infame...* Ma allora perché Paghera si è messo ad accusare a destra e a manca, se non è nemmeno un pentito? *Ha offerto rivelazioni in cambio della sua incolumità fisica,* afferma la Corte, ben sapendo che Paghera non aveva molto da raccontare, ma solo da inventare o da ripetere quanto gli era stato ordinato di «raccontare»: come appunto dimostrò la sua deposizione in aula, sdegnosamente interrotta dallo stesso Paghera quando si accorse di esser rimasto irrimediabilmente invischiato nelle contraddittorie menzogne che aveva raccontato.

Ma non c'è solo Paghera ad accusare concretamente la Giorgi, si affretta a precisare la Corte: la sentenza infatti è stata emessa soprattutto sulla base di elementi di prova oggettivi e comunque diversi dalle accuse mosse da Paghera. *Quali?* Tra gli altri, i giudici segnalano il fatto che Monica ad un certo punto rallentò il suo impegno politico e di conseguenza i suoi contatti con i compagni: Monica stessa, nel corso del processo, ha chiarito esaurientemente (e francamente non c'era molto da chiarire) il perché ed il come di questo suo distacco dall'attività militante. Evidentemente la Corte, non potendosi attaccare ad altro, deve continuare ad imbastire assurde speculazioni su ciò. Ma c'è di peggio: il fatto che due testimoni, che in istruttoria avevano dichiarato di riconoscere in Monica la donna vista in compagnia di alcuni del sequestro Neri, abbiano poi dichiarato in aula di non poter confermare quella dichiarazione, ed anzi che Monica non era *quella* donna, viene giudicato dalla Corte *inspiegabile* e addirittura lo si considera un'aggravante della posizione di Monica.

La prova-regina della responsabilità di Monica nel sequestro Neri è, per la Corte, il bigliettino trovato in tasca a Salvatore Cinieri (ucciso in carcere due anni fa', quindi... non c'è il rischio che possa smentire i fatti), in cui si parlava minuziosamente del modo d'impiego di una bomboletta di gas soporifero. A parte il fatto che Monica ha chiarito che di quelle bombolette si parlò per lungo tempo in ambito femminista quali strumenti anti-aggressione, il fatto più «sporco» è che di questo bigliettino non si è parlato che al processo: nella fase istruttoria, ed in particolare negli elenchi dettagliati dei reperti dell'accusa, non ve n'è mai stata nemmeno una traccia. Come la mettiamo, signori della Corte?

Ma tant'è. Bastano un bigliettino saltato fuori «misteriosamente» e che comunque non prova niente, le accuse di un quasi-pentito al quale nemmeno la Corte se la sente di garantire credibilità e qualche deduzione senza costrutto per dimostrare che una persona ha partecipato ad un rapimento, durante il quale ci furono anche tre tentati omicidi, dei quali pure deve dunque essere colpevole. Risultato: 10 anni e 6 mesi di carcere.

C'è poco da aggiungere. Come ha dichiarato la Federazione anarchica livornese, aderente alla F.A.I., in un suo comunicato/stampa all'indomani del deposito delle motivazioni della sentenza, queste non fanno che confermare il carattere politico del processo. Oltre ad evidenziare le incongruenze e le assurdità sopra citate, i compagni di Livorno sottolineano che *non esistendo prove degne di tale nome, per dimostrare la sua partecipazione al tentato sequestro Neri, sono state usate a tale scopo le affermazioni politiche contenute nei bollettini di «Niente più sbarre». E questo alla faccia della libertà di esprimere e diffondere le proprie idee (qualunque esse siano) garantita dalla Costituzione.* Ed è infatti questo l'elemento in più che ci conferma che, come pochi altri, questo contro Monica è stato un processo alle idee, alla militanza, alla figura davvero scomoda di questa nostra compagna.

Camillo Levi

IL MASSACRO DI S. VITTORE

Lo scorso numero della rivista è andato in stampa mentre dal carcere milanese di San Vittore cominciavano ad uscire cronache drammatiche, allucinanti, dell'operazione di polizia svoltasi dentro le mura del carcere il 22 settembre. Oltre un centinaio di detenuti sono stati trasferiti in altre carceri, al termine di un pestaggio generalizzato che ha avuto quali vittime centinaia di detenuti trovatisi improvvisamente al centro della furia bestiale dei secondini e delle forze dell'ordine.

Da «uno dei tanti trasferiti il 22 settembre» (così si firma) ci è pervenuta questa testimonianza diretta di quei fatti, noti ormai come «il massacro di San Vittore».

Quelli che il direttore Dotto dice: sono lavoratori, da considerare come tali, hanno lavorato sodo oggi, 22/9/'81.

Ore 4,35, è iniziato il pestaggio al I° raggio abbiamo sentito gridare e piangere, ci siamo arrampicati sulle finestre aggrappati alle sbarre della nostra cella; la scena che ci è apparsa agli occhi, non potremo mai scordarla stavano massacrando un detenuto, lo spingevano giù dalle scale e picchiavano con spranghe, bastoni, calci, pugni; abbiamo gridato, fascisti, finitela... poi altri del primo raggio altre botte, grida di aiuto; il primo si chiama Bombardieri, chi lo ha visto racconta che i denti davanti non li ha più, la mascella è spaccata, altri ancora portati via svenuti e picchiati ancora, lasciavano la scia di sangue per terra, finito di sentire urlare al 1° r° li abbiamo sentiti arrivare al nostro raggio quello dei politici il 2° hanno iniziato dal secondo piano, chiamando Morelli dicendo vieni fuori che devi partire, gli rispondono che è malato e non può muoversi le guardie pigliano l'idrante e allagano la cella, i compagni erano barricati perché si sapeva che la squadretta si sarebbe vendicata (la notte prima gridavano vi massacriamo tutti, politici bastardi ecc. ecc.) per inondare la cella hanno spaccato a picconate gli spioncini a muro, alla fine i compagni si sono «arresi» e hanno sbarricato, le guardie sono entrate e hanno prelevato «l'interessato» lo hanno portato via e sulle scale hanno mostrato la realtà (l'ho visto dopo in matricola era massacrato) lo squadrone si e spostato al terzo piano, anche qui celle barricate e guardie incazzate che urlavano, poi l'idrante, cella allagata, compagni che tolgono la barricata e botte dal corridoio fino alle celle della matricola, al terzo piano non finisce qui; ogni cella, una alla volta viene sbarricata e i compagni presi e pestati a sangue, è un lavoro in grande stile, fanno quello che da tempo professavano, il «lavoro» prosegue al quarto piano, il quarto è «abitato» solo da 4 compagni e tutti vengono massacrati e chi sviene è trascinato giù dalle scale e saltano i denti e spaccano le teste si sente gridare sulle scale, si sentono rumori di collutazione violenta nessuno si è potuto difendere ti saltavano addosso in tanti e ti tenevano e gli altri davano botte, non so quanto tempo sia passato da quando è iniziato il tutto, quando sono venuti a prendere me eravamo già sbarricati, davanti alla porta hanno gridato il mio cognome ho preparato un po' di roba in fretta, hanno gridato ti diamo un minuto di tempo e poi entriamo noi, esci con le mani alzate, dopo 2 metri circa sono iniziate le manganellate sulla testa, lo avevo già capito cosa sarebbe successo, erano lì schierati i primi con scudi, manganelli, casco con visiera, gli altri con bastoni, chi non aveva nulla si arrangiava con le mani e i calci, il sindacato dei lavoratori di custodia si è dato da fare posso dire che su circa 200m. tre o quattro soli li ho fatti senza prenderle, arrivato in rotonda mi hanno scaricato in mano ad altri che tutti contenti del regalo me lo hanno fatto capire con il loro metodo più umano... passo il cancello del 4° raggio, vedo un maresciallo gli grido che deve accompagnarmi fino dai carabinieri perché ci va di mezzo la mia incolumità personale, il maresciallo fa finta di fermare i suoi uomini e si ripete la scena successa in altri casi, le guardie in 4 lo bloccano (e queste erano tutte di S. Vittore), gli gridano che lo stanno chiamando da un'altra parte, lui è andato dall'altra parte, io sono stato spintonato giù (le celle di massacro sono sotto) e al grido di: «lo hai ammazato tu Rucci», uno mi prende per i capelli, mi buttano a terra e per un po' di minuti non ho più visto nulla, sentivo solo i colpi dei manganelli sulla testa, sui fianchi, sulla schiena, nello stomaco, davano calci e pugni, la faccia è la meno colpita in compenso ho le mani gonfie di botte perché ho ricevuto li i colpi che erano diretti in faccia, mancavano ancora circa 60m per arrivare dove ci «depositavano». Mi tirano in piedi, faccio qualche passo e gridano «il bastardo sta ancora in piedi», ancora calci sulle costole e sulla schiena vado a terra e non mi alzo più; mi trascinano per il giubbino e per i capelli, mi arriva un calcio sul naso esce sangue, non si fermano sembrano eccitati, continuano così fino all'ufficio della matricola poi mi alzo, entro. Con me hanno finito sento arrivare altra gente urlare, piangere, le guardie gridano e picchiano, dentro la matricola ci sono vari compagni e 3 o 4 «comuni», tutti lo stesso trattamento,anche peggio, in meglio nessuno. Le cure prontamente fatte sono una brocca di acqua che è ormai sangue, e un lenzuolo inzuppato ormai rosso...

Era come entrare in una macelleria... ■

YUGOSLAVIA I PADRONI DELL'AUTOGESTIONE

«Gli abiti nuovi del presidente Tito» è il titolo dell'ultimo numero (n. 6) della rivista trimestrale francese Autogestions, *dedicato appunto alla Yugoslavia. Ne abbiamo tratto due articoli, che pubblichiamo nella traduzione del compagno Andrea Chersi. Il primo è un'intervista a Slobodan Drakulic, giovane professore di sociologia all'università di Zagabria, a proposito della rivista* Argumenti. *Drakulic è già noto ai nostri lettori, avendone noi pubblicato la relazione («Burocrazia e autogestione», «A» 78) presentata alla Conferenza internazionale di studi sull'autogestione (Venezia, 28-30 settembre 1979), nonché l'articolo «Senzatito» («A» 84) all'indomani della morte del presidente yugoslavo. Va sottolineato il fatto che, in seguito alla pubblicazione di quest'intervista su* Autogestions, *Drakulic ha avuto qualche fastidio dall'apparato repressivo «autogestionario». Autore del secondo articolo è il francese Albert Meister, docente di sociologia all'* Ecole pratique des hautes études *di Parigi, autore di numerosi saggi (l'ultimo,* L'autogestion en uniforme, *Ed. Privat, Parigi 1980, si occupa del Perù): sul n. 47 di «A» abbiamo pubblicato un suo saggio su «L'inflazione creatrice», tratto dalla prefazione del suo omonimo volume.*

"ARGUMENTI" VIETATI

Quali sono le disposizioni di legge riguardo ai periodici e come nasce una rivista?

Perché nasca una rivista, occorre un editore che può essere un'università, un'associazione professionale, ad esempio quella dei sociologi, oppure quella che viene definita una comunità socio-politica: una comune, la Lega Comunista, l'Alleanza socialista, ecc. La decisione di tale organismo vien presa sulla base di un progetto del periodico, di un programma per i primi due o tre anni. Se accetta il progetto, è obbligata a finanziarlo almeno in parte ed è responsabile della pubblicazione in generale (si tratta quindi di un editore vero e proprio, non di uno «sponsor»). Una volta superato questo, l'editore deve costituire il consiglio di orientamento, composto da una ventina di persone «che contano» nel campo, in grado di sovraintendere a quel che si farà nella rivista. Questo consiglio affida poi un mandato a colui che diverrà redattore capo e che sceglierà la redazione; quest'ultima dovrà essere approvata dal consiglio di orientamento. Poi c'è la fase della richiesta di finanziamento rivolta alle comunità autogestionarie d'interesse (CAI) cui si comunica il contenuto previsto: per avere denaro da una CAI per la cultura, è necessario fare comparire tra gli argomenti che saranno trattati la sociologia della cultura o la culturologia... Ciò può esser fatto ai due livelli insieme: la repubblica e la comune (dove esistono delle CAI). L'esperienza pratica insegna che si deve richiedere sempre il doppio di ciò di cui si ha bisogno per ottenere forse i due terzi della somma. Questo lo schema generale. Avuto il denaro, non resta che prendere accordi con una tipografia e cominciare.

Queste fasi preliminari hanno preso parecchio tempo per «Argumenti» o no?

«Argumenti» fu proposta due volte, la prima nel 1976 senza successo, perché senza appoggi; venne accettata come progetto ma non si andò oltre. Poi, un progetto molto simile venne presentato nel 1977, stavolta col sostegno di persone che avevano nella gerarchia politica una posizione più elevata del resto di noi e ottenne una risposta positiva da parte dell'organizzazione regionale della Lega Comunista (la L.C.I. ha dei livelli comunali e regionali). C'era un Centro di ricerche marxiste fondato e finanziato dalla Lega Comunista ma indipendente, con tutti i diritti autogestionari. «Argumenti» divenne la rivista di tale istituto. Per tutti questi passi preliminari ci vollero sette o otto mesi perché si aggiunsero le pratiche legali: dichiarazione della nuova pubblicazione alla Corte, registrazione del titolo, fabbricazione dei timbri, tutte cose complicate non per regioni politiche, ma a causa della lentezza propria della burocrazia, qui come altrove. Così, abbiamo cominciato davvero la raccolta degli articoli verso la fine del 1977. Il primo numero è comparso sei mesi dopo, con un tempo ragionevole quindi per una nuova rivista con una redazione che si conosceva solo in parte e tenuto conto delle discussioni seguitene.

C'era l'accordo di tutti sulla concezione dell'informazione che sarebbe prevalsa in questa rivista?

Sì e no. C'erano, per utilizzare l'espressione di Kardelj, parecchi «gruppi d'interesse». Uno di que-

sti era costituito dai professori di marxismo, di «socialismo nella teoria e nella pratica» (due materie che vengono definite «materie di Stato»). Essi avevano bisogno di un punto d'appoggio per pubblicare le loro opinioni, i loro testi, di una tribuna professionale. Quantitativamente, era il gruppo più importante: all'incirca quindici persone compresi degli insegnanti della nostra piccola università e alcuni della scuola secondaria. Un secondo gruppo, anch'esso di universitari o para-universitari, era composto da «comunisti iugoslavi di sinistra», cioè più favorevoli all'autogestione della maggioranza dei membri della Lega, più favorevoli pure a dei rapporti ugualitari, ad una democratizzazione. C'erano anche altri che consideravano qualificante far parte di una rivista, ma questi erano pochi. Il consenso generale, seppur presente, era fragile e superficiale. Tutti volevano una rivista progressista, intellettualmente e teoricamente indipendente, pressocché radicale ma, essendo ognuno su posizioni socio-politiche differenti, interpretava tale volontà secondo propri canoni e aveva la propria opinione sulla portata da dare a questa concezione. Quando abbiamo cominciato le pubblicazioni, abbiamo compreso quanto le idee condivise sulla libertà si traducessero in atteggiamenti divergenti e quanto fosse debole il consenso.

L'avete scoperto in parte durante la realizzazione del primo numero?

Sì. Chiamiamo «blocchi» i temi principali di un numero. Il nostro primo blocco doveva essere «anarchismo e terrorismo» perché pensavamo, come altri intellettuali, che fosse un argomento molto mistificato e falsificato nella stampa iugoslava. Nelle riviste scientifiche era ignorato (ad eccezione di «Pintanja», mensile di Zagabria che fece un altro magnifico dossier sul terrorismo alla fine del 1977). Quanto ai giornali e agli altri mass media, i loro giornalisti definivano il terrorismo come un fenomeno a priori anarchico, il che è particolarmente buffo se si parla della Baader-Meinhof o delle Brigate Rosse. Volevamo quindi chiarire il problema coi mezzi di cui dispone una rivista (maggiore spazio che in un quotidiano per permettere una trattazione pluralistica). Era stata, all'inizio, l'idea di un professore di marxismo, ma tutti l'avevano appoggiata. Uno dei contributi principali fu quello di W. Dedijer: secondo lui, il terrorismo non è che una risposta individuale o collettiva al terrore dello Stato. Rovesciava pertanto la prospettiva. Nel suo caso, è tanto più significativo che fosse rispettato come storico (partigiano amico intimo e biografo di Tito - n.d.r.) e che la sua opinione fosse sostenuta da una conoscenza del problema; infatti ha dedicato un libro molto documentato a Gavrilo Princip, che uccise l'arciduca Ferdinando e al suo movimento «giovane Bosnia». Si trattava quindi di una opinione autorevole. Per far conoscere l'anarchismo, ignorato o deformato nei paesi in cui il partito comunista ha il potere, un giovane professore sloveno, Rudi Riznan, scrittore e membro del Tribunale Russel, ha descritto l'evoluzione dei rapporti tra anarchismo e marxismo. Citiamo ancora, tra l'altro, delle traduzioni di scritti di Emma Goldman e Alexander Berkman (che venne egli stesso tacciato di terrorista) e il mio articolo sulla nouva sinistra che ricordava l'analisi marxista-leninista rivendicata da numerosi gruppi armati e che difendeva il punto di vista di Dedijer mostrando che, negli anni '70, lo scoppio della violenza, che non abbiamo mai ammesso di approvare, fu il frutto della politica delle classi dominanti.

Tutto ciò fu bene accolto dalla comunità intellettuale e dal pubblico in generale. Il numero andò esaurito in breve tempo ma la reazione dei responsabili politici non fu dello stesso avviso. Alcuni ritenevano, credo, che noi compromettevamo le loro posizioni diplomatiche nei riguardi dell'Italia con cui le relazioni sono tanto amichevoli quanto delicate, tenuti presenti tutti i problemi di confine, e nei riguardi della Germania in cui abbiamo tanti nostri lavoratori. Inoltre, il dogmatismo emerse sotto differenti forme, quali: «Perché scrivono sugli anarchici che sono dei traditori della rivoluzione?» oppure: «i terroristi sono cattivi (il che è sicuramente vero per ogni potere) e se sono cattivi, perché non lo dicono?», ecc. Così, abbiamo avuto un grande successo sociale ma delle reticenze politiche ed è così che i disaccordi cominciarono a sorgere nella redazione. Una parte era soddisfatta di aver avuto una tale accoglienza popolare mentre l'altra parte era preoccupata per l'atteggiamento freddo e critico delle autorità. la situazione cominciò a degradarsi e i contrasti divennero sempre più aperti.

Avete preparato il secondo numero tenendo presenti questi problemi?

Per il secondo numero, l'opinione della maggioranza era di essere più prudenti per evitare reazioni negative nella sfera politica. Si doveva essere più «calmi» per placare le tensioni. Ci fu però un'eccezione: un testo contrario alla riforma della scuola in Iugoslavia, di cui io ero l'autore. Alcune personalità nel mondo dell'educazione e della cultura se la presero. Il peggio era che il redattore capo aveva cambiato lavoro ed era diventato vice-presidente incaricato della cultura e dell'educazione in Croazia. Quell'articolo criticava ciò che egli avrebbe dovuto mettere in pratica e il ministro riteneva «Argumenti» vicino a lui e progressista e pensava anche che quella rivista avrebbe dovuto sostenerlo. Fui biasimato per aver scritto quel testo, ancor più perché, come in moltissime riviste, i compiti reali vengono effettuati da tre o quattro persone e, pertanto, la maggioranza non aveva letto il mio testo prima della pubblicazione ed era considerato manipolato. Si decise di modificare lo stile di lavoro e aumentò lo scarto tra i diversi gruppi. Così preparammo il terzo numero che doveva di nuovo attirare l'interesse. Il secondo numero avrebbe dovuto essere tranquillo e non lo fu. Il terzo non doveva essere tranquillo e non lo fu. Ancora una volta, i politici si mostrarono insoddisfatti.

Andò anch'esso esaurito?

Sì, andò meglio del secondo: all'incirca come il primo. Era dedicato ai problemi delle donne, giacché la maggior parte degli articoli provenivano dalla Conferenza Internazionale di Belgrado (1977). Il secondo blocco trattava dell'educazione. Il testo che avevo preparato venne respinto perché menzionavo il Ministro, e il redattore capo non voleva pubblicare più nulla contro il suo padrone! Venne accolto molto bene dal pubblico ma, nel Partito, dei personaggi politici importanti cambiarono e, nella comune, arrivarono due capi niente affatto favorevoli a una rivista radicale che, formalmente, era della Lega dei comunisti. La concepivano in modo ben diverso! Venimmo a sapere della loro intenzione di sciogliere il centro marxista e la redazione perché eravamo andati troppo oltre. Il fatto era che quella prospettiva di scioglimento del centro trovò un'eco favorevole, persino tra i membri della redazione e le opposizioni divennero davvero molto rigide, rendendo impossibile il lavoro. Non eravamo più d'accordo che su un punto: avevamo bisogno di denaro per continuare la pubblicazione. Per il resto, su chi, che cosa, quando, perché pubblicare, era impossibile mettersi d'accordo. Mira Oklobdzija fu la prima ad andarsene l'anno scorso in febbraio. Io me ne sono andato in giugno. Prima, siamo stati controllati due o tre volte, per quel che portavamo. Le cose finirono come si poteva temere: il centro e la redazione vennero sciolti e il consiglio di orientamento in pratica non esistette più. Nessuno ne parlò. Il nuovo centro non fu più, come il precedente, una emanazione della Lega comunista regionale, ma collegata al comitato locale. Questo comitato nominò un nuovo redattore capo ed anche una diversa redazione che venne approvata dall'editore. Secondo alcuni, tutto ciò non fu del tutto legale in quanto alcune fasi, formali ma pur sempre necessarie, vennero saltate. Pare che i detentori del potere non rispettino neppure le loro stesse leggi. Lo fanno per gli altri, non per loro.

Abbiamo fatto il quarto numero perché l'avevamo promesso. Il quinto invece uscì più ridotto e molto diverso con un testo sulla riforma della scuola, stavolta favorevole. Certi problemi trattati nei primi due anni, vennero affrontati di nuovo. Furono ritirati fuori dei problemi locali. In effetti, siamo stati criticati per aver scritto su argomenti generali o di altre società e non abbastanza sulla Iugoslavia, il che, naturalmente, era un pretesto per attaccare un'analisi politica non troppo conformista. Adesso «Argumenti» è un periodico della Lega comunista in senso stretto e, da quanto vedo nelle librerie, non si vende. E' normale: perché mai leggere quel che sentite già alla televisione, alla radio, ripreso in maniera «scientifica»?

Puoi inquadrare un po' il numero di persone toccate da questa esperienza, in modo da evidenziare le dimensioni e i limiti della diffusione della rivista?

Non è una cosa importante. Soltanto tre o quattro numeri di quella che, penso, era una bella rivista. Non è trascurabile perché non abbiamo molte buone riviste di scienze sociali, ma questa non ha evidentemente una grande portata storica come «Praxis». Ciò dimostra proprio che forme di autogestione sono possibili se la gente lotta per ottenerle. A questo riguardo è significativo che anche tentativi fatti su piccola scala provocano una reazione ostile del potere. Dimostra anche la posizione del gruppo dirigente nei riguardi della libertà intellettuale. Noi volevamo dare accesso a dei documenti su temi un po' tabù e, proprio per questo, abbiamo avuto una funzione nella società. Abbiamo avuto prove dell'interesse suscitato, persino in luoghi lontanissimi: da Belgrado, da Lubiana dove la lingua è pure differente, abbiamo ricevuto moltissime lettere dopo il dissolvimento del gruppo da gente che voleva acquistare delle copie, ma queste erano bloccate al centro marxista e non sono state messe in commercio che dopo un anno. E' quindi possibile lottare e fare passare un'informazione conforme a ciò che pensiamo, spiegando certi fenomeni sociali e politici, ma soltanto per un breve periodo.

Ci son stati problemi materiali, nella distribuzione dei ruoli e degli incarichi, all'interno di quella che voleva essere una rivista autogestita?

Abbiamo avuto moltissimi problemi. Quelli che ci lavoravano erano brillanti e intelligenti, ma non del tutto esperti organizzatori e abbiamo agito in modo estremamente caotico, con numerose difficoltà pratiche. A volte, si telefonava alla tipografia per dire: «fermate tutto! aspettate quindici giorni». Poteva essere uno della rivista che preferiva attendere che i nostri disaccordi interni si appianassero, oppure qualcuno che non doveva essere sicuro di volere che la rivista uscisse. Ci son stati problemi finanziari. Ogni numero significava all'incirca 450 pagine dattiloscritte, quindi moltissimo materiale da raccogliere. Così, quando non han più saputo di che cosa accusarci, han detto che gettavamo via i soldi che ci avevano affidato, senza vedere le spese che comporta la confezione di una rivista ponderosa, facendo appello ad autori di differenti paesi. Hanno persino avanzato l'accusa che privatizzavamo la rivista, servendocene per esprimere le nostre opinioni personali e trascurando le cosiddette «opinioni sociali», come se fossimo in una società senza classi: una posizione, una classe, un partito, un popolo; e ciò che è diverso, non è sociale, è privato. Ma tutto questo si sarebbe evitato se ci fosse stata unità in seno alla redazione. Ma questa unità è difficile da mantenere quando ci sono pressioni politiche. Quando si ha famiglia, non è agevole mettere in pericolo la propria posizione per qualche pagina stampata! La divisione è stata anche generazionale: i giovani erano, nell'insieme, più radicali.

Che ne pensi dell'opinione secondo cui, dopo la morte di Tito, esistono tutte le condizioni per un aumento delle libertà? Credi che sia solo un augurio o una possibilità riguardo al campo dell'informazione?

Non so se sia un augurio oppu-

re no, poiché sarebbe come esprimere un'opinione personale... Ma se automaticamente noi aspettiamo una liberalizzazione, ciò significa che Tito era un ostacolo a ciò. E' il culto della personalità al contrario: è una tesi elitaria che esagera il ruolo di una persona nella storia. Tito è stato un catalizzatore per l'affermazione ed il mantenimento dell'identità iugoslava (in condizioni differenti, è paragonabile ad Ataturk) ed ha avuto un ruolo ambivalente, per non citare che due esempi: contemporaneamente pilastro dell'introduzione della autogestione e sostegno per i gruppi sociali dominanti. La sua morte non ha modificato gli interessi dei gruppi sociali privilegiati ma soltanto i rapporti di potere. La elite dirigente probabilmente tenterà di coagulare di nuovo un consenso, di definire la situazione come se egli ci fosse ancora con una sua presenza in modo simbolico, quasi mistico o religioso: mostrando alla televisione delle sequenze sulla sua vita, stampando libri, ecc. Sono dei politicanti che son sempre stati subordinati e che, all'improvviso, si trovano lasciati a se stessi. Hanno bisogno di un periodo di adattamento. Non scorgo motivi per aspettarmi da parte loro un'evoluzione immediata verso una maggiore democrazia. Questa non può arrivare a meno che la pesantissima crisi economica che stiamo vivendo ora mantenga ed aumenti l'insoddisfazione della classe operaia. Parlo qui della vera classe operaia costituita da quelli che non hanno terre, altre risorse che non siano la loro forza-lavoro e le cui condizioni di vita si degradano. Allora, i detentori del potere, per evitare fatti come quelli di Polonia, potrebbero consentire una liberalizzazione, ma è difficile fissare delle scadenze nel tempo.

Nel caso che le condizioni dei lavoratori continuino a deteriorarsi, non si porrebbe forse con maggiore forza il problema del tipo di legame esistente tra intellettuali ed operai?

Abbiamo gli occhi fissi su ciò che accade in Polonia, ma dobbiamo anche essere coscienti delle differenze tra le due società. Innanzitutto, la Iugoslavia è un paese indipendente, per quanto lo possa essere un piccolo paese. Inoltre, è composta da molte nazionalità. Due punti che non si ritrovano in Polonia. Le coscienze politiche sono dunque molto diverse: in Polonia, un'insoddisfazione sociale si accompagna ad un'insoddisfazione politica, nazionale, da parte di un popolo che è stato attaccato dai tedeschi e dai russi per secoli. E' l'unico paese che storicamente si è esteso dal Mar Nero a quello che era il centro della Germania. Hanno quindi parecchie ragioni per lottare contro l'URSS. Allo stesso tempo, questa opposizione obbligata definisce a priori la loro azione. Qui, la maggioranza della gente non si rappresenta la Iugoslavia come membro di un blocco, quindi la lotta contro l'Unione Sovietica o gli Stati Uniti è pressocché ridicola, sul piano politico naturalmente, giacché la dipendenza economica esiste, eccome. Il popolo iugoslavo è molto attento a non far nulla per compromettere questa posizione non allineata; le culture sono considerate importanti: siamo l'unico paese chiamato socialista con una libertà elementare. Abbiamo una società dei consumi, il che è molto apprezzato (soprattutto da quelli che hanno denaro!) e inoltre ci sono sei repubbliche e due province che, salvo la polizia e l'esercito, hanno tutte le caratteristiche di stati. Quindi, ogni movimento sociale che voglia essere iugoslavo, deve agire a livello internazionale. Dubito che, anche coi problemi economici attuali, potranno avvenire reazioni simili a quelle polacche, principalmente perché i dirigenti saranno più sensibili a quanto i lavoratori hanno da dire. Non vogliono rischiare di perdere l'indipendenza di cui gode il paese, il che significherebbe anche la perdita del loro stesso posto. Tutti i gruppi sociali sono ben coscienti della precarietà della posizione iugoslava. Un aumento degli scioperi appare più verosimile che uno scontro così frontale come in Polonia; in effetti, qui l'elite dirigente dovrà rispondere più presto alle rivendicazioni, sentendosi essa stessa altrettanto indipendente quanto vulnerabile.

MA QUALE AUTOGESTIONE

Finisco ora di leggere questi testi sulla Iugoslavia e, in un accesso di rabbia, mi chiedo se non sarebbe meglio proporre al nostro comitato di redazione di non pubblicare più nulla sulla Iugoslavia, di por termine una volta per tutte a questa mitica autogestione iugoslava. So perfettamente che una proposta simile potrebbe parere eccessiva, ma, in fin dei conti, non risulta forse chiaramente dai testi raccolti da Jean-Louis Laville:

1) che le uniche manifestazioni di vita dell'autogestione nelle imprese iugoslave sono gli scioperi; scioperi che vengono fatti contro i nuovi padroni impersonati dagli inamovibili delegati sindacali, del Partito e dei tecnocrati, oltre, naturalmente, per i privilegi, da qualche operaio affamato di promozione gerarchica? E allora è davvero necessario andare fino in Ioguslavia per studiare degli scioperi e le esperienze autentiche di autogestione che avvengono all'interno dei comitati di sciopero: che si studino tali problemi proprio qui, nelle imprese di questo paese, giacché le lotte sono poi in fondo le stesse; che, in entrambi i casi, i dominati vogliono una fetta più grossa della torta e quelli che hanno dei buoni posti non vogliono mollare niente; che nei nostri paesi occidentali le cose sono, in ogni caso, più chiare in quanto non sono confuse (o almeno, si spera, non ancora!) dal gergo autogestionario; e, infine, perché qui si può almeno parlare di queste cose senza farsi espellere da una università o farsi ritirare il passaporto;

2) che l'autogestione che la Lega intendeva estendere a tutti i campi della vita sociale non esiste; che, ad esempio, non esiste alcuna politica culturale autogestionaria e che le avanguardie artistiche si scontrano in Iugoslavia colla stessa indifferenza della

gente e colla stessa mediocrità dei consumi e delle aspirazioni culturali dei nostri paesi cosiddetti capitalisti; che, dappertutto, il preconfezionato, il predigerito culturale e lo «stile» grandi magazzini rappresentano gli unici orizzonti culturali di massa e che quindi non c'è bisogno di andare tanto lontano all'estero per tentare di capire quali sono le condizioni di accettazione delle nuove mode artistiche; che conviene, a conti fatti, rimanere qui tanto più che, francamente, il mondo culturale e artistico è meno grigio, meno lugubre e, ancora, si può parlare di realismo socialista senza temere di averne paura;

3) che è altrettanto inutile andare in Iugoslavia per osservare come sono trattati i devianti che, ad esempio, vogliono occupare case vuote e che conviene guardare come ce la caviamo noi, tanto più che le nostre polizie occidentali sono in genere meglio attrezzate e che quelle dell'Est copiano le loro attrezzature con molto ritardo; tanto vale quindi osservare le cose nella loro più smagliante modernità;

4) che il maschilismo, la fallocrazia e l'antifemminismo sono diffusi tanto nelle organizzazioni che incarnano il potere nella società del «socialismo reale» quanto nella pratica quotidiana delle organizzazioni operaie, dei partiti di sinistra e dei sindacati delle nostre società occidentali; che i movimenti femministi hanno a che fare con il medesimo scetticismo e la stessa cortese grossolanità dalle due parti della frontiera ideologica;

5) che le riviste ed i gruppi di intellettuali iugoslavi d'opposizione si trovano nelle stesse condizioni di oppressione e di repressione che nel resto degli altri paesi del «socialismo reale». Così come non si vede perché le cose debbano cambiare rapidamente quando poi durano così da trent'anni e, invece, non fanno che peggiorare dalla morte di Tito e colle rivalità per la sua successione, non si vede dunque perché privilegiare lo studio della repressione iugoslava rispetto a quella degli altri paesi dell'Est, col pretesto dell'esistenza di un vocabolario e di un apparato burocratico-giuridico autogestionario;

6) che l'unica cosa che potremmo fare di utile per gli universitari dissidenti iugoslavi è di preparar loro, qui in occidente, le strutture per accoglierli quando la situazione diverrà assolutamente intollerabile per loro e quando dovranno fuggire;

7) e, infine, che se noi vogliamo essere più utili ancora alla causa dell'autogestione, proviamo a smettere di partecipare a convegni, congressi e seminari organizzati periodicamente dalle organizzazioni popolari, dai sindacati e da altri elementi della catena e a cui quelli ci invitano allo scopo sempre meno nascosto di portare consenso al loro dominio? D'ora in poi non andiamo in Iugoslavia che come turisti e, se vogliamo davvero osservare, l'autogestione, limitiamoci a quelle innumerevoli micro-esperienze che fioriscono attorno a noi; non trangugeremo tanti calici di slibowitza ma neppure tante falsità.

Se il dossier curato da Jean-Louis Laville ha permesso di porre in luce questi fenomeni, di mostrare l'altra faccia dell'aspetto autogestionario, non sarà stato inutile. Del resto, il fatto stesso che esso si occupasse di altri campi (rispetto al campo chiuso dell'autogestione nelle imprese) – la cultura, l'università, le riviste, i movimenti sociali – mette in evidenza che l'autogestione non è mai uscita dai muri dell'impresa, che non è stato che un modo per organizzare la produzione e per gestire i produttori all'indomani della guerra e nelle circostanze della ricostruzione del paese, ma che essa non si è, contrariamente a tutte le speranze e le dichiarazioni, mai diffusa negli altri campi della vita; e, ancor più (alla maniera del catechismo marxista servito in tutte le scuole), che la semplice menzione dell'introduzione dell'autogestione in altri settori che non fossero quello del ghetto del lavoro è attualmente accolta dagli iugoslavi stessi, nel migliore dei casi, come una battuta di spirito e in genere come una minaccia. Certo tutto ciò non è affatto nuovo, ma quel che l'inchiesta di Laville fa temere è che il ronfare autogestionario degli uomini dell'apparato di ogni genere, arrivati al potere grazie all'autogestione di cui essi erano stati fino a poco tempo prima i militanti, non divenga oggi, dopo la scomparsa di Tito, il linguaggio che giustificherà il colpo di freni che pur dovrà avvenire inevitabilmente, tanto nelle imprese minacciate dalla recessione quanto nelle istituzioni e nella vita quotidiana minacciate dai nazionalismi e dai separatismi. Che questa ripresa dell'autoritarismo sia risultato dell'iniziativa dei dirigenti politici delle Repubbliche più ricche e più potenti o, come altrove (e perché no?) (1) *manu militari*, importa poco. La morte di Tito dimostra più che mai che non esiste alcun contropotere istituzionalizzato e che si deve ora temere che la Iugoslavia non conserverà il suo posto, tanto invidiato all'Est, di paese meno dittatoriale tra i paesi del socialismo reale. La repressione che in questo momento si abbatte sugli universitari e intellettuali indipendenti e, più in generale, su tutti i devianti e gli oppositori, fa pensare che il processo sia ormai ben in moto. Ed è triste constatare che è in nome del rafforzamento della società autogestionaria che si fa tutto questo. L'autogestione diventa così sempre più nettamente il vocabolario della repressione. Ma non dovevamo aspettarcelo? Dopo tutto, son trent'anni che ci assicurano che le università sono autogestite e ci son voluti parecchi anni prima che potessimo constatare che non era affatto vero. Quando le prigioni e i campi saranno a loro volta definiti come autogestiti, ci vorrà altrettanto per aprire gli occhi?

(1) Questo timore di un intervento sempre possibile dei militari mi fa pensare alla Spagna. Mi si passi il parallelo iconoclasta, ma si rifletta un momento a qualcuna delle numerose rassomiglianze tra i due paesi: il livello di sviluppo, il recente processo d'industrializzazione, i separatismi e nazionalismi regionali, il massiccio ricorso all'emigrazione della forza lavoro, la lunga permanenza al potere di dittatori prestigiosi e innovatori (proprio così; è il caso anche di Franco), l'emergere di classi medie al riparo del regime autoritario, ecc. Naturalmente, il paragone non ha altri significati, ma mi si darà ragione se osservo che i comunisti iugoslavi troveranno rapidamente il loro Juan Carlos che, nel caso, li proteggerà dai loro militari...

INTERVISTA A NOSTRO PADRE

Figlio 2 – Papà, come la mettiamo con la paura?
Padre – Calma: io non ho paura di nessuno.
Figlia 1 – Infatti. La paura è la nostra. Di te, delle tue reazioni, delle tue «aperture» valide fino a quando tutto va bene: noi facciamo i bravi figli di anarchico e te il vecchio saggio.
Padre – Un momento. Nei passato, anche se non troppo remoto, io ho avuto comportamenti nei vostri confronti che erano violenti e quindi vi impaurivano. Sono i tempi nei quali io giravo con l'elmetto del militante, salvo poi comportarmi nel modo che dite. Oggi però io non sento alcun impulso violento nei vostri confronti. Aggressività, talvolta sì, ma la mia aggressività, rivolta a voi, vorrebbe essere comunque una forma di comunicazione; ritorta contro me stesso, autoreprimendola, sarebbe solo frustrazione. Voglio dire che se io sono aggressivo con voi, ciò non significa che voglio esercitare una violenza contro di voi, ma che comunico con voi, nelle forme in cui sono capace e nel modo che mi va in quel momento.
Figlia 1 – Palle. A partire dal tono di voce, continuando con il divario di cultura (memoria storica, la chiamate voi) e finendo col rapporto istituzionale, per cui non è un caso che il padre sei tu e noi i figli, vi è di fatto un divario fra te e noi che è incolmabile con la comunicazione; figuriamoci poi se espressa in tono aggressivo.
Padre – D'accordo. L'altro ieri, ero con voi *padre*. Ieri, vi parlavo del mio tentativo/rifiuto di essere l'istituzione-padre; oggi mi rendo conto che la contraddizione è insanabile e che dunque viene sempre il momento in cui il rapporto ridiventa ruolizzato, di classe, quindi antagonista, quindi violento. Ruolizzato non soltanto io, ma anche voi, che spesso cedete alla tentazione di essere «figli». Quindi pochi grattacapi, vivere in un confortevole assistenzialismo, delegare le questioni importanti o noiose, ecc. Meglio ancora poi se i genitori sono anarchici: ricordo un articolo su «Umanità Nova» in cui la figlia diceva la sua soddisfazione per la libertà che *le dava* il padre anarchico; un po' come il maestro buono a scuola, insomma.

Lo scontro diventa allora inevitabile e, secondo me, giusto. Guardiamo il nostro stare insieme. Prima fase: tutto liscio, discussioni, incontro, bella atmosfera. Piano piano voi però vi rilassate e io comincio a sentirmi un po' troppo delegato: protesto e si litiga. Terza fase: dopo la sfuriata si sta di nuovo bene, ma sotto sotto c'è il timore (o la paura, per dirla come voi) che lentamente si dissolve, e si ricomincia da capo. Se invece che il litigio ci fosse la discussione pacata e serena, cambierebbe qualcosa? Sul piano istituzionale no, perché nella seconda fase io ho ripreso, lo voglia o meno, il mio ruolo.
Figlia 3 – Ma che cazzo dici? Tensioni, esplosione, contraddizioni, antagonismo... Io so che con te ho un rapporto bellissimo, da sempre: la tua aggressività non è mai violenza, la tua funzione educativa mai paternalistica, la tua comunicazione con me, totale. Quelli che gli altri spesso chiamano miei capricci sono da te compresi come momenti di ricerca di spazi miei, così come capisci bene che i miei tempi (alimentari, di gioco, di riposo) sono diversi dai vostri, più grandi o adulti.
Padre – Contraddizione nella contraddizione. Sì, certo: il mio rapporto con te si è sviluppato da subito su un piano diverso. Tu godi forse dei frutti delle esperienze precedenti, che hanno almeno evitato il ripetersi di molti errori. Ma sei piccola: le tue esigenze di libertà individuale sono forse molto più ridotte, rispetto alle esigenze di libertà assieme a qualcuno. Non sono dunque sicuro che domani, o fra dieci anni, non si ripresenteranno gli stessi rapporti conflittuali di oggi coi tuoi fratelli più grandi.
Figlia 1 – Giusto. Ricordo che noi, quando avevamo la sua età, eravamo sottoposti ad un bombardamento educativo-psicologico che non aveva nulla da invidiare ad una scuola di catechismo: Dio non esiste, il mondo è diviso fra fascisti e compagni, non esiste padrone buono e così via. Ma quando, cambiando città, ci siamo trovati in un ambiente completamente sordo oppure ostile alle idee che ci avevi inculcato, lo scontro è stato tremendo e a noi ci ha sconfitti, anche perché ci hai lasciati soli.
Padre – Sì. Erano tempi in cui credevo fermamente che fosse necessaria una educazione e che questa dovesse essere l'esatto opposto di quella del sistema. Come quelli di «Servire il Pollo», che mandavano in giro i bambini col libretto rosso. Solo che a comportarsi così era uno che si fregiava del titolo di anarchico. Oggi, con buon ritardo, almeno questa lezione l'ho imparata e condenso il concetto di «educazione», che comunque non mi va bene, in queste due parole: libertà e comportamento. Con la seconda intendo dire che è soltanto essendo me stesso in ogni momento della mia vita (e quindi anche con voi) che potete valutare se le idee che ho vi vanno bene, e se sono applicabili. E, in definitiva, fare le vostre scelte in libertà. Naturalmente non nego, anzi rivendico, l'esperienza, allo stesso modo in cui credo utile leggere i libri di storia, ma non ho più la pretesa di schiacciarvi con l'esperienza, che metto a disposizione soltanto se richiesta; altrimenti libero chiunque di inventarsela da solo, l'esperienza.
Figlio 2 – Tante belle parole. Nei

fatti però tu hai con noi tre dei comportamenti completamente diversi. Con la grande, quando non litigate, hai un rapporto molto aperto (**Figlia 1:** ma se non sa niente della mia vita, come la vivo veramente!); con l'ultima, già si è detto. Ma con me? Che sia a causa della mia timidezza, oppure che io sono maschio, fatto sta che la mia vita con te è molto spesso infelice per le preferenze che fai e perché comunque con me non ci parli.

Padre – Niente da dire. Probabilmente perché dal rapportarsi delle tue sorelle verso di me io mi sento più gratificato e dunque rispondo con maggiore slancio. Chi abbia iniziato per primo questo flusso reciproco di simpatia non lo so dire. Sospetto che sia partito da me, e in questo caso ne consegue che verso di te non l'ho fatto perché non l'ho voluto fare. Il che mi porta a pensare, forse un po' ipocritamente, che il rapporto maschio-maschio sia più difficoltoso di quello maschio-femmina. Ma non me la sento di andare avanti su questa strada perché troppi elementi contrari ci sono (basti pensare allo stuolo di padri che ambiscono ad avere un maschio). Mi limito soltanto a dire che sospetto anche qui qualcosa di ruolizzato. Un'altra spiegazione potrebbe essere quella che non è vero, come di solito si dice, che un padre voglia vedere nel figlio una copia di se stesso allo specchio: che al contrario voglia vedere in lui solo dei successi, in modo da nascondere la vera immagine che vedrebbe: quella di se stesso e dei suoi insuccessi. Dando per buona questa spiegazione, le debolezze, le incertezze del figlio verrebbero in questo caso ingigantite sino a diventare peccati inespiabili e poter allora fare scattare questo meccanismo perverso. Da parte del figlio, invece, è possibile che il rapporto col padre venga messo a nudo dalla mancata attrazione sessuale che normalmente viene a crearsi fra genitori di un sesso e figli dell'altro.

Figlia 3 – Altro tema importante, questo della sessualità. La scoperta di me stessa, la conoscenza del mio corpo, quella quantità di giochi autoerotici che ho recentemente scoperto, sono stati resi possibili dal tuo comportamento totalmente permissivo.

Padre – Non proprio permissivo: se a te davo a vedere che non mi interessava minimamente (tu, sapendo di «fare peccato», ogni tanto mi spiavi) in realtà gioivo profondamente di questa scoperta di te stessa. Sono sicuro che in questo modo hai messo da parte una riserva di libertà che al momento giusto ti ritornerà utilissima. con voi due grandi, non c'è, di nuovo, niente da dire: quando era la mia sessualità ad essere repressa, come potevo consentire che la vostra crescesse in forma libera? Ed ecco oggi i risultati: problemi per voi, un approccio della questione da parte della terza molto più libero e pieno di promesse. Oggi mi arrischio a dire che senza una intesa «erotica» i rapporti fra genitori e figli sono ancora più difficili; ho sentito, è vero, parlare di Edipo, ma non credo possa esistere questo pericolo se la sessualità viene lasciata completamente libera di esprimersi. Rivendico l'incesto, allora? No, almeno per quel che mi riguarda: perché, pur amandovi profondamente, non c'è nel mio amore alcun stimolo di penetrazione/dominazione. Di nuovo è rimasto escluso dal discorso il figlio maschio, ma a te, figlio 2, voglio chiedere: è vero o no che sei più portato a parlare di te stesso ad una donna, meglio se una che ha un rapporto con me (questo tanto per rimarcare un'altra volta la contraddizione insanabile, quella dell'istituzione-famiglia)?

Figlio 2 – E' vero, ma secondo me ciò dipende principalmente da una tua indisponibilità, non da una mia tendenza.

(a cura di bd)

P.S. – L'idea di questa «intervista» è nata dopo la lettura («A» 94) di una «Intervista a mio figlio» che mi aveva lasciato perplesso per il tono catechistico (come rileva il corsivo redazionale) in cui si era svolta. Perplesso perché riconoscevo in quanto leggevo un «modo di essere padre» che ho vissuto sino a poco tempo fa, che è stato causa di profonde incomprensioni fra i miei figli e me, e che oggi con enormi difficoltà sto cercando di mettere in discussione e se possibile cancellare. La cosa non è facile perché continuamente ci si trova a misurarsi con dei propri comportamenti autoritari, paternalistici o semplicemente (forse nella maggior parte dei casi) comodi. Non ricordo, ad esempio, di aver conosciuto un solo padre che non ritenesse obbligatorio che tutta la famiglia acquisisse e si muovesse secondo l'esperienza che lui (e soltanto lui) aveva fatto. Non ricordo un solo padre che abbia saputo lottare efficacemente contro il tarlo dell'abitudine e della convivenza che corrode il più solido dei rapporti familiari ed affettivi in generale. E tralascio, perché troppo scontate, considerazioni del tipo «stai zitto che sei troppo piccolo» e così via. Ritengo, come già detto nella «intervista», che ci sia un punto nel rapporto padre-figlio oltre il quale non si può andare: ed è il punto in cui la libertà del comportamento si scontra con la istituzionalità del rapporto. Però, se quindici anni fa dicevo «la famiglia si abbatte e non si cambia» e nell'attesa del colpo finale me la godevo, la famiglia, confortevolmente seduto sul mio trono, oggi mi sono accorto che forse qualcosa è possibile fare già da ora, magari anche tanto.

In questa «intervista» manca totalmente la figura della madre; essa invece c'è, ed è ben presente; se non ne ho parlato è perché ritengo spetti a lei farlo, se vuole. I figli hanno, secondo la numerazione, 16, 15 e 5 anni. Si capisce bene allora che l'intervista è inventata; penso sia impossibile (almeno lo è per me) fare «davvero» un'intervista di questo genere; ritorna ancora la questione della contraddizione insanabile, ma anche il divario di cultura, l'interesse rispettivo dei quattro soggetti per l'argomento (giustamente molto differenziato, secondo me), le diverse capacità espressive, e così via. Attenzione però: inventato l'involucro, non il contenuto, che è quasi alla lettera quanto è stato detto in infinite occasioni e nelle più impensate circostanze, da loro e da me. Mi spiace per i larghi aspetti autobiografici che vi si trovano; non riuscirò mai a togliermi di dosso il terrore di aver scritto una lettera tipo «Annabella» o «Due più»; ma non sono francamente riuscito a trovare altro modo che questo per affrontare i temi che affliggono e deliziano loro figli e noi padri. Senza la pretesa di essere il delegato di tutti i padri anarchici, ho però la convinzione di essere abbastanza un «campione medio statistico», anche nei tratti autobiografici. L'anonimato mi sembra logico e doveroso verso gli altri tre, trascinati in questa avventura senza il loro consenso.

bd

elogio dello stupido

Come al solito, i convegni di studi fanno discutere: non solo del tema prescelto per la discussione, ma anche sul convegno stesso, sulla sua utilità, sulle modalità con le quali è stato organizzato, sul tipo di relazioni presentate, ecc. Le recenti giornate di studio sull'utopia (Milano, 26-27 settembre) non hanno fatto eccezione. Lo testimoniano, tra l'altro gli scritti che pubblichiamo in queste pagine: si tratta dell'intervento letto dal compagno Salerni, della redazione di *Bounty,* nel corso del dibattito, sul tema «rapportarsi agli stupidi»; e degli stralci da due lettere ferocemente critiche con il convegno stesso, inviateci all'indomani della sua conclusione.

Le due lettere, già dagli stralci che ne pubblichiamo, ci pare si commentino da sole. L'intervento di Salerni potrebbe invece offrire lo spunto ad un utile approfondimento del dibattito sulla più generale questione del rapporto tra anarchici e cultura.

A noi della redazione, francamente, pare che l'intervento di Salerni giochi sull'ambiguità di fondo di confondere volutamente «stupidità» con «ignoranza» o eccebombismo becero. Ora, se per quanto riguarda la prima le considerazioni di Salerni possono essere condividibili, per quanto concerne la seconda le stesse non sono assolutamente pertinenti, a meno che non si consideri l'ignoranza rivoluzionaria. Il rischio di finire con il fare della demagogia a basso prezzo è grosso.

Pubblichiamo anche un passo di una lettera di Gianfranco Bertoli, in merito alla questione del linguaggio di «A» sollevata da una compagna in una lettera pubblicata sul penultimo numero.

Il dibattito è aperto a tutti, stupidi e sicuri di sé. ●

Nella solita assemblea (convegno, congresso e simili), arriva sempre il momento dello stupido. Si alza, nella insofferenza generale, dice la sua che, nel migliore dei casi, risulta ovvia, banale per i presenti, nel peggiore incomprensibile, tediosa; una accozzaglia di slogans collegati più o meno logicamente, rimasticature di interventi già effettuati e reiterati. Il clima che accoglie l'intervento dello stupido è già di per sé compromesso e prevenuto; fin dall'inizio ci si dibatte in quell'impotenza mal celata dalla ritualità tipica di questa sorta di incontri fra compagni. La sensazione di perdere tempo, dell'inutilità degli sforzi, dell'esercizio rituale, svuotato di un dovere senza sbocchi operativi o di chiarificazione, viene acuita dalle noiose e sconnesse espressioni dello stupido.

I più sicuri di sé tra i presenti non fingeranno nemmeno di ascoltare estraniandosi con aria pacifica, concentrandosi sulla propria pipa, o passeggiando con occhi assorti e meditabondi tra le file delle sedie o nelle stanze attigue a quella della riunione; gli altri, in preda ad una più o meno visibile angoscia, si sforzeranno di restare seduti, e attenderanno con crampi allo stomaco ed il cuore stretto la fine dell'intervento. Lo stupido, imperterrito, continuerà la sua nenia fino al proprio esaurimento psico-fisico (si sa quantosia difficile terminare, dare fine, ad un discorso privo di senso). Il sollievo degli ascoltatori durerà un attimo in quanto il discorso dello stupido porta sempre con sé una drammatica coda: l'imbarazzato, scorato, avvilito l'interminabile silenzio.

Solo allora uno dei sicuri di sé con un colpo d'ala ad effetto regalerà ai compagni presenti un po' d'ossigeno: si farà strada fino al palco, fino al microfono, fino all'orecchio degli ascoltatori e srotolerà un brillante intervento su un argomento qualsiasi, come cominciando da zero, che naturalmente non terrà affatto conto del patetico intervento che lo ha preceduto. Se non sarà un argomento nuovo, sarà una mozione d'ordine; se non una mozione almeno una sintesi dei lavori svolti. Una iniezione di fiducia che scuoterà l'amorfo convegno e gli permetterà di raggiungere con un minimo di vano ottimismo l'ora delle partenze e dell'abborracciata mozione finale. Partiranno tutti con una spina nello stomaco, tranne forse lo stupido, convinto d'essersi fatto notare e di essere riuscito a nascondere la propria manifesta inferiorità, e tranne forse i sicuri di sé. Ognuno, o la maggior parte dei presenti, ritornerà al proprio paesello più scoraggiato che mai, dopo aver bagnato ancora una volta nell'amara acqua della delusione il proprio già tiepido entusiasmo.

I soddisfatti, sorridenti, pacati, impipati sicuri di sé, staranno un po' meglio degli altri un po' perché «lo avevano sempre saputo» un po' perché anche stavolta la loro lucidità era stata riconosciuta e riverita.

A questo punto è opportuno esprimere 4 proposizioni, a contenuto logico crescente:

1) *Lo stupido è;*

2) *Lo stupido è identificazione relativa;* (2 sensi)

3) *Lo stupido è identificazione relativa insopprimibile;* (2 sensi)

4) *Lo stupido è identificazione relativa insopprimibile cui pertanto occorre rapportarsi.*

Approfondiamo, quindi singo-

larmente queste proposizioni:

1) Lo stupido è:

Lo stupido è e lo stupido esiste. Diamo per ora per postualto assurdo la completezza della definizione (l'uomo stupido). La stupidità è una caratteristica dell'individuo, ma l'individuo come tale deve godere di un rispetto direi assoluto che va al di là delle proprie peculiarità. Da troppo tempo all'intelligenza si concede più del dovuto. L'individuo stupido è altrettanto sacro (l'unica sacralità che io accetto) dell'individuo intelligente. Così come l'individuo brutto è altrettanto sacro dell'individuo bello. Mentre siamo riusciti (dopo «storici» sforzi) ad accettare la seconda eguaglianza siamo ancora lontani dall'accettare compiutamente e coscientemente la prima. Ma così come l'individuo brutto, in quanto individuo, non si esaurisce in questa semplice caratteristica ma appare ricco ed irripetibile, affascinante e grandioso, così anche lo stupido ha la meravigliosa potenza dell'universo individuale, frastagliato ed inimmaginabile come ogni altro individuo. Naturalmente io sceglierò forse di guardare il bello, scoeglierò forse di farmi convincere dal genio ma, in ogni caso, il mio interesse, il mio amore, la mia pulsione potrà essere anche attirata dalla ricchezza interiore del brutto, dalla ricchezza umana dello stupido. Il brutto è. Lo stupido è. Io sono. Il bello è. L'intelligente è. Tutti siamo individui e come tali regali rappresentanti dell'umanità vivente.

2) Lo stupido è identificazione relativa

Esiste comunque lo stupido come concetto assoluto? E se pure esistesse avrebbe una reale importanza? Il primo concetto che viene in mente è quello di Q.I.: si stabilisce un quoziente medio e si considera che sotto tale quoziente ci sono i più o meno stupidi. Per il nostro discorso è per ora valida questa indicazione, estremamente relativa. Ritornando alla nostra ipotetica assemblea dell'es., via via che il quoziente si alza cadono a capofitto nella congrega degli stupidi, individui che in altre occasioni, meno proibitive, rimpolpavano lo schieramento dei sicuri di sé o, quanto meno degli altri piu «in mostra», essi fanno la parte degli stupidi vaneggianti solo che il livello dei presenti salga al di là del loro individuale. La pipa da splendido suggello di superiorità si trasforma, per questo relativismo che accompagna il concetto di stupidità, a mero oggetto di futile scimmiottamento dell'uomo veramente sicuro di sé. In sintesi: lo stupido è tale in relazione (relativismo esterno) all'ambiente in cui opera.

La stupidità è un criterio di identificazione veramente relativo anche nel senso interno citato al primo punto; esso non è neanche assorbente e totalizzante: non esiste individuo stupido e basta (relativismo interno), ma soltanto relativamente all'angolo di osservazione delle capacità o facoltà logico-associative se così si può dire. Tra l'altro, e sia detto come battuta, lo stupido può senz'altro arrivare alla conclusione del genio per intuizione o per caso (o per facoltà parapsicologiche?).

3) Lo stupido è identificazione relativa insopprimibile

Potrà mai sparire il gap del raziocinio? Anche se fosse possibile dovremmo tendere a questo obbiettivo? Io ritengo che nemmeno nell'ipotetica società liberata tutti gli uomini saranno intelligenti allo stesso modo, non occorre neanche augurarselo; ripetere tutte le argomentazione sul «diverso è bello» e sulla potenzialità positiva delle differenze (e quindi della devianza e di una certa conflittualità) mi pare inutile.

La stupidità individuale è insopprimibile in un doppio senso: essa non può essere eliminata (del tutto) essa non deve essere eliminata (in quanto se ciò avvenisse sarebbe a scapito di altre potenzialità dell'individuo); la società futura postrivoluzionaria dovrà consentire a ciascun individuo di sviluppare al massimo le proprie potenzialità, permettendo che ciascuno possa realizzare se stesso in piena libertà e nel massimo grado: ma questo massimo grado non è certamente uguale per tutti (altrimenti si perverrebbe ad un mondo di robot tutti identici, disperdendo al vento il potenziale della diversità, come prima si ac-

il solito bla bla

Sabato 25, ore 19.55, sul treno che ci porterà alla nostra città: Verona. A Venezia, al convegno sull'autogestione, un relatore fece un elogio della città come modello ideale per la realizzazione del «piccolo è bello»; forse domani a Milano qualcuno dirà che, in fondo, anche a Milano si vive una quotidiana utopia e bla bla bla. Non so se sia per obblighi di riconoscenza verso la città ospite o per concreta convinzione. Non mi interessa come non mi interessa partecipare più ad un altro convegno. Sabato, oggi, c'ero anch'io; sabato, oggi, volevo parlare ma per limiti di tempo (alle 19 tutti a casa) cono costretto a riportare in lettera ciò che mi premeva dire (...)

E a Milano com'è stato? Come a Venezia, mi verrebbe da rispondere. Relazioni impeccabili, interventi stimolanti, sorrisi, consensi, piccole contestazioni: e l'autogestione, l'utopia? Chi le ha viste. A Venezia l'unico momento di «velletarismo giovanile» (conosciuto da noi anarchici come azione diretta) è stata la autoriduzione (esproprio) in mensa sensa relatori.

A Milano, mi dispiace, non ho retto. Ma stiamo scherzando? Ma era un convegno di anarchici o di repubblicani? Con tuto quello che si può fare noi ci perdiamo dietro alla questione del secolo: Crespi è – si considera anarchico o non lo è. Chi se ne frega! In tutto il pomeriggio non ho sentito una parolaccia, una bestemmia, una nota fuori posto (intendiamoci bene: non voglio dire che siano elementi fondamentali o che il compagno senza il «cazzo» facile sia meno compagno, ma, si sa, anche l'orecchio vuole la sua parte) che mi allontanassero l'impressione di essere in un salotto, dove si insegnano le buone maniere e il gentile eloquio. (...)

E' possibile che anche noi siamo caduti nell'equivoco-errore di credere che esista il momento della teoria e quello della pratica; la persona che pensa (intellettuale-relatore) e quella che agisce (ascoltatore-militante)? Perché autogestione e utopia senza vivere né l'autogestione né l'utopia? che senso ha solo parlarne? Sarebbe come parlare di un sogno senza averlo sognato. Mi interessa studiare, ascoltare, leggere e perché no, anche sottilizzare sul significato di dominio e potere, ma solamente quando so che leggo, studio, ascolto per applicare, possibilmente subito, tutto ciò che apprendo e che voglio. E se non lo facciamo quelle poche volte che ci si ritrova, se almeno quelle poche volte non cerchiamo di concretizzare, di scontrarci, di verificare anche quanto ognuno di noi è disposto a rischiare sulla sua pelle, «a quando la rivoluzione»? (...)

Saluti anarchici (da chi? a chi?).

Giulio e Achille Saletti (Verona)

cennava), le differenze fra individuo ed individuo resteranno anche se ciascun individuo potrà contare pienamente su tutte le proprie potenzialità finalmente realizzate; ma siccome la stupidità (come ogni altra qualità o caratteristica) è un concetto relativo, essa persisterà (a livelli certamente superiori rispetto ad oggi: lo stupido di domani oggi sarebbe un genio), nonostante che l'utopia sia stata avvicinata. Ognuno avrà modo di espandere le proprie qualità ma, per non arrivare alla grigia uniformità, e quindi alla morte, mi pare opportuno credere e sperare, oltre che prevedere, che ognuno abbia qualità proprie ed in misura diversificata rispetto agli altri (e certo non per fare un discorso di migliori o peggiori quanto di *diversi).*

4) Lo stupido è identificazione relativa insopprimibile cui pertanto occorre rapportarsi

Siamo quindi arrivati all'ultimo punto che come alla fine di un cerchio ci riporta al punto di partenza: se infatti persino nella società liberata lo stupido continuerà a scorrazzare liberamente occorre fin da subito elaborare un modo per rapportarsi a lui. Per far sì che noi e lui (o noi stupidi e i più intelligenti di noi) ci si comprenda (nel senso più lato del termine e non soltanto nel senzo «razionale»). Nel senso cioè di tendere a realizzare qualcosa da costruire insieme e che ci consenta quella situazione di amplificazione di noi stessi che domandiamo all'utopia. La rivoluzione va fatta con lo stupido. E' inutile quindi l'atteggiamento di superiorità dei sicuri di sé per non parlare dell'utilizzo che dello stupido fa il rivoluzionario nell'ideologia marxista-leninista («la rivoluzione la fa lo stupido noi gli diciamo cosa fare»). Dobbiamo arrivarci insieme: lo stupido darà ciò che può dare (e talvolta può essere molto di più rispetto a ciò che da l'uomo intelligente; se non in chiarezza, in spinta volitiva, in doti di umanità, in intuizioni, in stimolo, in sentimento ecc.).

Il linguaggio della razionalità restringe il cerchio dei fruitori. Sarà opportuno elaborare un altro linguaggio più generale più comprensibile che consente un progresso complessivo e non per avanguardie ed élites. Un linguaggio molto probabilmente che si dovrà basare sull'armonico rispetto dellindividuo e che oltre alle parole preveda gesti, atteggiamenti, sentimenti di fraternità, calore umano, comportamenti leali ed aperti e soprattutto una componente vistosa di rabbia e sfida contro tutte le barriere che tendono a cristallizzare le differenze in ceti, classi, privilegi, e contro tutte le aristocrazie razzistiche estetiche ed intellettuali.

Alfredo Silvio Salerni

ma einstein...

A causa di impegni ho potuto assistere solo all'ultima giornata del convegno, ma già da questa ho tratto delle riflessioni che sono facilmente generalizzabili. La prima cosa che ho notato è stato il tentativo di fondere due piani distinti quali il «tecnicismo» e la «divulgazione». C'è una ovvia necessità politica in questa mediazione, ma c'è anche il pericolo insito in ogni volgarizzazione e cioè la distorsione storica e scientifica. Come esempio riporto il tentativo fatto per spiegare la relatività einsteiniana con le quattro operazioni. Questa azione «culturale», più che «positiva» sotto l'aspetto di nutrire il popolo di scienza facile facendogli così intendere di esserne padrone e di poterla gestire (basta l'illusione), ha aspetti più appariscentemente negativi:

a) trasformando il complesso edificio matematico della relatività in operazioni aritmetiche, solo apparentemente banali, si salta a piè pari la relazione fondamentale teoria fisica-teoria matematica. Ma soprattutto si perde il significato fisico, nel senso più immediato del termine, che la formalizzazione matematica acquista quando diventa teoria fisica, nel senso della materia che studia le leggi della natura;

b) schematizzando, per semplificare, il percorso che ha portato Einstein alla creazione della sua teoria si appiattisce e linearizza la storia reale trasformando l'uomo Einstein in un novello profeta che ha ricevuto per intercessione divina le leggi relativistiche del mondo.

Questo bisogno, strettamente collegato alla superficialità della società in cui viviamo (si pensi all'enorme numero di riviste di divulgazione scientifica uscite in questi ultimi tempi), è fomentato da chi ha il monopolio del sapere e che non avendo né voglia né tempo di renderlo di pubblico dominio nella forma originaria sfrutta la «democratica divulgazione». Il negativo di tale situazione sta anche nel fatto che essa è ben accetta dai compagni che, troppo presi da problemi e bisogni fittizzi (riflusso, coppia aperta, ...) risolvibili più con l'azione (il vivere) che con la stasi (il lasciarsi vivere), non hanno tempo e volontà per impadronirsi di quegli strumenti concettuali utili per capire la realtà.

Con questo non è che mi schieri a favore del vuoto barocchismo linguistico o della iperspecializzazione narcisistica di qualche intellettuale italiano, ma ritengo sia necessario chiarire, per ritornare a noi, che i fini di un convegno di studio sono la discussione e l'elaborazione teorica e non un compromesso tra ciò ed il populistico desiderio di renderlo accessibile a tutti, così al massimo si ottengono risultati mediocri.

Produrre elaborazioni teoriche non è facile e per poterlo fare, oltre ad avere capacità creative, bisogna essere dei virtuosi nel campo in cui si opera (sia questo scientifico, artistico o filosofico). Ciò porta necessariamente alla specializzazione; a questo proposito bisogna ricordarsi che se Leonardo da Vinci poteva occuparsi di tutti i campi dello scibile era perché a quell'epoca il sapere era limitato, ma ora che la conoscenza, vera o falsa che sia, è aumentata in un modo enorme ciò è impossibile (si pensi alle difficoltà che un endocrinologo incontra nel leggere un articolo di neurologia). La vera Utopia sta allora nel credere di abbattere la specializzazione, nel pensare di unire il lavoro manuale a quello intellettuale, nel pensare che si possa avere tutto (il sapere) e subito (senza sforzo).

A questo punto noi anarchici siamo ad un bivio:

a) o lavorare per costruire un pensiero teorico che può anche distaccarsi dai presupposti dai quali è partito (ma allora si fanno dei convegni di «studio vero»);

b) o ritenere l'anarchismo solo un modo di vivere e pensare un po' romantico (ma allora si abbandonano le velleità che giacciono sotto l'organizzazione dei convegni e si organizzano invece delle discussioni collettive sui sogni individuali). (...)

Voglio concludere queste note con una esortazione alla serietà: o il movimento anarchico vuole crescere qualitativamente, anche forse sconfinando nell'eresia, o è inevitabile che finisca nel patetico. E' indubbio, come diceva un congressuale, che il movimento anarchico abbia qualcosa di nobile, ma è pure indubbio che la furia iconoclasta di tanti nostri antenati ideologici si sia stemperata nell'apatia contemporanea, non solo dal punto di vista della militanza, ma anche da quello dell'elaborazione teorica.

Nanni Boniolo *(Padova)*

4° convegno anarchico Centro-Sud

Dal compagno domenico Liguori, su mandato dei convenuti, abbiamo ricevuto un lungo e dettagliato resoconto dei lavori del quarto Convegno anarchico del Centro-Sud. Ne pubblichiamo qui un riassunto essenziale.

Con l'attiva partecipazione di una sessantina di compagni, individualità e rappresentanti di gruppi provenienti dalla Toscana (Carrara), dal Lazio (gruppi «Malatesta», «Ostiense», «Goldman» di Roma/Ostia), dalla Campania (gruppo «L. Michel» di Napoli / gruppo di Torre del Greco / Ischia), dalle Puglie (Palagiano / «O.R.A. di Bari), dalla ·Calabria (Spezzano Albanese, Cosenza, Università di Arcavacata, Grisolia, Campo Calabro), dalla Sicilia (Palermo) ed un osservatore dell'U.C.A.T., si è svolto a Spezzano Albanese (in provincia di Cosenza) nei giorni 17 e 18 ottobre il quarto Convegno anarchico centro-meridionale. Il vivace dibattito sui temi trattati ha coinvolto tutti i partecipanti, rendendo sempre più viva e mai polemica la profonda discussione: il tema centrale è stato quello proposto nell'ordine del giorno, «l'intervento degli anarchici nella situazione sociale centro-meridionale e proposte pratiche di coordinamento». E' stata da tutti rilevata la carenza di una vera e propria analisi anarchica particolareggiata della situazione sociale del Centro-Sud: molti hanno amaramente constatato che, proprio per questa carenza, finora ci si è rifatti perlopiù ad analisi captate da altre scuole di pensiero. E' stata altresì sottolineata la presenza finora scoordinata e frastagliata del nostro movimento, così come l'esigenza che al dibattito contribuiscano tutte le varie tendenze del movimento anarchico centro-meridionale, nonché il doveroso e altrettanto necessario rispetto di ogni tendenza nei confronti dell'altra come fattore basilare salvaguardante il pluralismo anarchico. Si è inoltre discusso di altri temi sempre connessi con l'intervento anarchico nel Centro-Sud: antimilitarismo, mafia (di Stato e non), mondo del lavoro, sociale in genere. Una particolare attenzione è stata infine dedicata alla realtà specifica del movimento anarchico nel Centro-Sud.

In conclusione dei lavori, di comune accordo si è deciso di continuare i Convegni Centro-Sud con spirito unitario, dando loro una scadenza tri- o quadrimestrale (al massimo, semestrale), fissando fin d'ora il prossimo a Roma entro febbraio; di approfondire l'analisi della realtà sociale centro-meridionale, sempre in connessione con la situazione nazionale ed internazionale, nonché in relazione a quelli che sono gli interessi particolari d'intervento; di confermare al gruppo comunista anarchico di Spezzano Albanese (indirizzo: casella postale 9, 87019 Spezzano Albanese, CS) la redazione del bollettino, aprendolo fin dal prossimo numero, che dovrebbe uscire in gennaio, al dibattito sui temi indicati.

A margine del Convegno, va segnalata la manifestazione antimilitarista che si è tenuta la sera di sabato 17 ottobre nella piazza principale del paese. Hanno preso la parola i compagni Salerni (in rappresentanza di Umanità Nova *e* Bounty*), Italiano (di Ischia) e Gioachino (dell'O.R.A. di Bari): ha introdotto e concluso gli interventi il compagno Liguori, del locale gruppo anarchico. Forzatamente assenti, a causa dello sciopero ferroviario, i redattori di* A-Rivista Anarchica *e di* Senzapatria*, che pure erano stati invitati alla manifestazione antimilitarista e che non hanno mancato di inviare il loro saluto ai convenuti, come pure ha fatto il gruppo «Azione Diretta» di Livorno. A tutti loro il convegno ha inviato il suo saluto e ringraziamento.*

anarchici in Senegal

Alcune decine di anarchici si sono riuniti il 13 giugno scorso sull'isola di Gorée, di fronte a Dakar, nel Senegal e hanno deciso di dar vita ad un movimento organizzato dichiaratamente anarchico, al quale hanno dato il nome di Partito anarchico per le libertà individuali nella «repubblica». *Ne dà notizia la rivista libertaria bimestrale* Agora*, edita a Tolosa, nel suo ultimo numero, pubblicando l'intera risoluzione approvata in quella riunione e l'elenco di 28 nominativi (ciascuno con la sua professione) di promotori dell'iniziativa.*

Sulla base di diverse conclusioni delle loro analisi – *si legge tra l'altro nel documento – gli anarchici del Senegal, originari di diversi paesi, hanno deciso di passare dallo stadio in cui si muovevano come un pesce nell'acqua dell'universo senegalese, a quello dell'organizzazione. La preoccupazione maggiore e costante degli anarchici del Senegal è quella di non prendere il potere ma di lottare incessantemente sul terreno della pratica e della teoria contro tutti i poteri, strutturalmente infernali, e contro la proprietà privata dei grandi mezzi di produzione. Più avanti nel documento, si citano le forme organizzative di alcune popolazioni indigene quali esempio per il socialismo autogestionario, decentralizzato e federalista che gli anarchici del Senegal dichiarano essere il loro obiettivo.* Gli anarchici del Senegal – *conclude il documento* – hanno costituito un Comitato di Riflessione sugli Statuti per elaborare i loro statuti giuridici, statuti imposti dalle leggi coercitive dello stato burocratico senegalese, il loro programma politico, economico e sociale e la loro strategia di lotta per *non* prendere il potere.

Va infatti ricordato che l'attuale regime di Abdu Diuf (succeduto a Leopoldo Senghor) ha dato vita ad un pluralismo associativo teoricamente totale, in pratica ben inquadrato. Di ciò hanno approfittato gli anarchici senegalesi, dando appunto vita al loro curioso Partito. Ecco alcuni nomi dei compagni senegalesi: Thierno Seydou Barry (artista/pittore), Sega Ndoye, detto To (barman), Abdoulaye Seck (disoccupato), Mam Cheick Lo (vagabondo), Sawa Diop (mendicante), ecc. e tra le donne Ndickou Mendy (disoccupata), Magatte Bathily (sarta), ecc.

Un'ultima precisazione, saggiamente fatta dai compagni di Agora *nel presentare il documento: questo è uscito su un giornale satirico senegalese,* Le Politicien, *per cui...*

Nei giorni 26 e 27 settembre, parallelo al convegno sull'Utopia di Milano, in Cervasca (Cuneo) il «Movimento Nonviolento» e il M.I.R. hanno promosso – organizzatrice la comunità diMambre – un seminario sul ruolo dell'economia con implicazioni marcatamente utopiche, poiché si proponeva di dare risposta al quesito: «E' possibile una economia a dimensione umana?»; il rimando ideologico piuttosto deludente: il solito abbastanza scontato Schumacher, il titolo del cui libro «Piccolo è bello» si è trasformato in un travolgente slogan, capace di legittimare tutti i più vieti luoghi comuni, che infatti hanno imperversato: come quasi sempre, d'altra parte, quando l'UTOPIA tien cattedra.

Il seminario di Cervasca merita una segnalazione non per la retorica domanda: «E' possibile una economia a misura d'uomo» (Come ha ben argomentato Roberto Marchionatti, l'Economia è Scienza del Capitale: sia esso privato o di stato, per cui parlare di economia a misura d'uomo è una autentica contraddizione in termini), ma per testimonianze, la cui portata ed importanza vanno fatte oggetto di serio esame, di due gruppi protagonisti di esperienze comunitarie totalmente alternative:

a) il gruppo di Ontignano, la cui presenza è abbastanza nota, soprattutto in ragione della sua elaborazione teorica documentata dalle edizioni dei «Quaderni di Ontignano»;

b) il gruppo de «L'ambiente abitativo», circa sulle stesse posizioni di quello di Ontignano, però con una maggior libertà rispetto ai modelli teorici, ma anche forse con una minor capacità di produrre informazione.

Il seminario era stato organizzato da cristiani e di fatto egemonizato dal pensiero cristiano: ad esso si richiama tanto il dinamico leader piemontese del M.I.R. Beppe Marasso che la comunità di Cervasca, però senza nessuna presenza di integralismo, o tattiche strumentali, animati invece da una bella disponibilità al diverso. Il rimando allo sfondo ideologico sorge, a fatti accaduti, come una sorta di spiegazione – non troppo soddisfacente – davanti a una completa assenza di prospettive future per le attuali strutture cittadine. Nel convegno di Cervasca si è assistito a un radicale rifiuto dell'urbanesimo, e del mondo da questo prodotto; la città come mondo della borghesia, e quindi delle diseguaglianze, delle disarmonie che hanno portato all'attuale situazione di catastrofe planetaria. Essendo il rimando all'economia d'obbligo era ovviamente l'attacco al mercato. Entrambi i gruppi comunitari sono stati espliciti: i cittadini dovranno ritornare ai campi.

Però il rimando culturale, messo in gioco dal gruppo di Ontignano, è un sorprendente testo giapponese di un maestro Zen Buddhista, del quale è bene i lettori di «A» registrino il nome e cerchino l'opera per leggerla, perché per anni si sentirà parlare certamente di quest'uomo e dei suoi contributi, forse capitali. Pubblicato nei «Quaderni di Ontignano», il testo di Masanobu Fukuoka si intitola *La rivoluzione del filo di paglia:* è solo e soltanto, in senso stretto, un libro di tecnologia rurale, ma ove i consigli pratici fossero applicati, porterebbero certamente verso una

la rivoluzione del filo di paglia

socialità di tipo anarchico. La rivoluzionaria proposta di Fukuoka è di abbandonare l'aratura e la concimazione dei campi, per una diversa tecnica di controllo delle produzione dei cereali, mediante la reincorporazione nel terreno di tutto quanto esso produce e l'uomo non consuma. Proposta che Fukuoka pratica sui suoi terreni, nel sud Giappone, da circa trent'anni, e con ottimi risultati. Le rivoluzionarie conseguenze sono immediatamente intuibili: più niente industria chimica dei concimi e meccanica dei trattori, più niente allevamento del bestiame per ricavarne forza lavoro per l'aratura e stallatico, con la conseguente riduzione del tempo lavorativo dedicato alla produzione del cibo a due, tre ore giornaliere, come nelle culture tribali. Fukuoka ha elaborato il suo metodo a discendere dalla filosofia Zen (nata in Cina e poi radicatasi in Giappone, dal combinarsi della spiritualità buddhista e della speculazione taoista), per cui la pratica del metodo comporta la comprensione dei presupposti sapienziali che lo generano e governano. Tutto il Tao si articola intorno a una visione della necessità «panteista» di esistere nella natura: di non porsi come soggetti separati. Ecco perché Fukuoka definisce la sua pratica un'«Agricoltura del non fare»: il contadino saggio interviene il meno possibile, e lascia lavorare la natura. Egli afferma: *La ragione per cui le tecnologie sofisticate sembrano necessarie è che l'equilibrio naturale è stato precedentemente così sconvolto a causa di quelle stesse tecniche... Questa logica non governa solo l'agricoltura, ma anche moltissimi altri settori del mondo di oggi. I dottori e la medicina diventano necessariquando la gente si costruisce un ambiente malato. La scolarità istituzionale e la scuola pubblica dell'obbligo non hanno nessun valore in sé, ma diventano necessarie quando l'umanità crea delle condizioni in cui, per tirare avanti, bisogna essere «istruiti»...*

Sono tesi che l'anarchia ha già formulato tra otto e novecento, pur su altre basi e per altre urgenze. Questo maestro Zen giapponese ce ne offre una riconferma, ma a un tempo anche una esemplificazione vincente, nell'ambito dei campi da lui coltivati; che non si illude di estendere miracolisticamente a tutto il «suo» Giappone, perché – e qui è l'aspetto che ce lo rende ancor più vicino – perfettamente cosciente che il governo di quel paese farà di tutto per impedirlo, non ravvisando nel sistema dell'agricoltura del non-fare, o «agricoltura naturale», alcun accrescimento di potenza. Il testo de *La rivoluzione del filo di paglia* ha l'inconveniente della doppia traduzione: in sé non grave, ma anche il grave inconveniente di una traduzione in inglese, stando alle note esplicative di quel tradutto, poi volte in italiano condotta senza una reale comprensione dell'importanza del ruolo dello Zen nel metodo. Non si diventa agricoltori alla Fukuoka senza comprenderne in primis le ragioni spirituali. Però la forza del pensiero di quest'uomo è tale che la sua scrittura suona ugualmente forte e rivoluzionaria: una frequentazione da non mancare ma con la coscienza che la trascrizione sulla pagina può solo molto lontanamente rendere le ragioni morali ed ideali che la ispirano.

Ecco perché mi riesce difficilissimo parlare dell'autentico protagonista di questo seminario: Paride Allegri, una sorta di Fukuoka nostrano che, in un luogo dell'appennino emiliano, in proprio, conduce un analogo esperimento, per il recupero alle pratiche agricole di terreni in grave stato di degrado. Dietro questo recupero c'è una ben precisa filosofia che situa l'uomo non al vertice della catena biologica, ma in subordine e in stretta dipendenza dalla natura: *Solo rispettando i sei elementi fondamentali: la luce, l'aria, la terra, l'acqua, gli alberi, gli animali,* sostiene Paride Allegri, l'uomo potrà ritrovare il rispetto di se stesso. Utopia praticata, il discorso di Paride Allegri è troppo importante per una sommaria esposizione: esso dovrà diventare invece argomento di un dibattito sulle pagine di «A» che, per la prima volta, proprio in questo convegno di «marginali», ho scoperto letta e seguita.

Tra le circa 150-180 persone presenti alle due giornate del seminario ho avuto la piacevole sorpresa di incontrare più anarchici o simpatizzanti di quanti mai mi fosse accaduto. Nell'area dell'ultrasinistra, dove gli istituzionalisti ormai freneticamente manovrano per trovare quadri per i sindacati e i partiti, c'è una autentica urgenza di un pensiero alternativo «forte». Dopo le delusioni marxiste questa necessità di «razionalità» si traduce in un generico riferimento all'anarchia, che però, molto spesso tende a spegnersi per la mancanza di una adeguata area culturale. La nota amara è che molti compagni mi hanno avvicinato non per dibattere argomenti, ma per domandarmi quali testi leggere. Il punto deve far riflettere.

Piero Flecchia

ALBERT CAMUS L'UOMO IN RIVOLTA

Dopo quello di George Orwell («A» 92), ecco il profilo libertario *di* Albert Camus, *una delle figure più originali e complesse della cultura contemporanea, dal punto di vista libertario. Intanto Jules Elisard e Giuseppe Aliverti, curatori di questa serie di profili libertari, stanno lavorando a quello di Ursula Le Guin, autrice di numerosi libri di «fantascienza»* (I reietti dell'altro pianeta *è il più noto) caratterizzati da una concezione e da una sensibilità profondamente libertarie.*

Un uomo di 47 anni muore in un incidente d'auto. In tasca gli trovano un biglietto ferroviario con destinazione Parigi, che non ha usato perché un amico gli ha offerto un passaggio in macchina; ma il rettilineo finisce in una curva e la macchina in un burrone, dove la morte tranquillamente un uomo con un biglietto pagato in tasca. Era Albert Camus.

Melville ebbe a scrivere in uno dei suoi libri più famosi che la vita è un viaggio senza ritorno di cui si è comprato già il biglietto; e in fin dei conti si tratta solo di prepararsi, e organizzarsi la traversata temporale. Così Camus, così tutti: ma in che modo si era preparato – ammesso che si sentisse preparato – Albert Camus? Questa è, per l'appunto, la domanda a cui cerchiamo di rispondere qui. Scusate se è poco.

poche idee ma ben confuse

Nel 1958, a tre anni dall'*Appuntamento,* Camus, scrivendo la prefazione per la riedizione del suo primo libro pubblicato *L'envers et l'endroit* (Il rovescio e il diritto), coglie l'opportunità per riflettere rapidamente sulle spinte e controspinte interne ed esterne di tutta una carriera esistenziale e letteraria. Dopo un tracciato disseminato di tappe, salti, ripensamenti, polemiche, l'autore sembra giunto a questa conclusione: *«...un'opera umana non è nient'altro che questo lungo cammino per ritrovare, con i sotterfugi dell'arte, le due o tre immagini semplici e grandi sulle quali una prima volta il cuore si è aperto. Ecco perché, forse, dopo vent'anni di lavoro e di attività, io continuo a vivere con l'idea che la mia opera non sia nemmeno cominciata.»*

In questo scritto Camus sembra voler chiudere i conti con se stesso e con gli altri per tornare a cercare, nelle origini della coscienza di uomo e scrittore, lo spunto autentico – e la «curiosa» speranza – per una fase nuova, o meglio, per una sognata e pretesa dimensione reale, concreta, definitiva del suo lavoro intellettuale. La cosa incuriosisce ed intriga, perché Camus accompagna l'ammissione di un nulla di fatto con la certezza che la sua possibile opera a venire non sarà altro che un disvelamento, un dissotterramento, con gli arnesi della creazione artistica, delle «due o tre immagini semplici e grandi».

Ambiguità, oscillazione, equivoco, contraddizione sembrano segnare, insieme ad un repertorio abbastanza limitato di idee, di fatti e quindi pieno di ripetizioni non sempre volontarie, la traiettoria dell'esperienza esistenziale, letteraria e morale di quest'autore. Insomma, Camus era uno dei tanti ad avere poche idee, ma ben confuse sul perché della nostra esistenza: e proprio uno dei suoi pregi sia come scrittore che come *maître à penser* è stato quello di rivendicare la confusione delle proprie idee come un suo proprio diritto, da sfruttare quindi nel suo tentativo di interpretare l'uomo e il suo mondo. Ma la fama cascatagli addosso ha fatto sì che il rivendicare il nulla (il caos) come punto iniziale per un'indagine umana e sociale sia stato tramutato da altri in una legittimazione di questo, per cui ogni tentativo di costruire un «qualcosa» dal nulla veniva interpretato come la noiosa ricerca di chi vuole edificare il «tutto», la «totalità» dal niente.

Camus invece combatte il tutto – la totalità – il totalitarismo e afferma la completa parzialità, il limite in cui ogni uomo è stretto e in cui si misura superandolo: questo limite è rappresentato da un presente senza speranza in cui l'uomo è disposto a giocare la propria vita fra ciò che vorrebbe che il mondo sia e ciò che il mondo è. Da qui nascono le poche idee, ma ben confuse che accompagnano tutta l'opera – i romanzi, i taccuini, i saggi filosofici, i drammi – idee «semplici e grandi» come la morte, l'assurdo della vita, l'indispensabilità del sole, la solitudine di un esilio forzato, idee che, ben lungi dalla banalità dei loro concetti, rappresentano positivamente l'intrepida ricerca sull'uomo compiuta da questo scrittore.

l'uomo mediterraneo

Per tracciare la biografia di Albert Camus, più che inseguire date e luoghi è utile rifarsi principalmente all'evolversi del suo pensiero, tenendo sempre presente la sua natura e il suo spirito profondamente mediterranei. In che senso?

Si è interpretato Camus come uno dei pensatori dell'esistenzialismo e si sono accomunati i suoi romanzi più significativi *(Lo straniero* e *La peste)* con *La nausea* e *Il muro* di Jean-Paul Sartre. Ma Camus stesso rifiutò l'etichetta di esistenzialista e la presunta affinità con Sartre. Eppure, qualcosa accomuna questi due scrittori, anche con tutte le loro differenze: è sì un qualcosa di esistenziale/esistenzialista, ma è una disposizione mentale che, benché nata nello stesso periodo – fra le due guerre – ha per il parigino Sartre soprattutto un carattere di «imparato», mentre per l'algerino Camus ha un sapore di «vissuto».

Cresciuti intellettualmente fra le due guerre, essi assaporano l'aria di fumo e di macerie che l'Europa regalava a piene mani; l'uomo si trovava di fronte a una guerra finita che stava per ricominciare e l'eterna domanda del «chi sono io, per chi, per che cosa?» era sempre più angosciante e disperata. L'esistenzialismo, la coscienza del nulla e del vuoto in cui i valori della civiltà occidentale venivano immersi dalla furia distruttrice del Potere apparivano allora gli unici argini contro l'ondata incomprensibile di fatti storici sempre più terribili e devastanti. E se prima – agli inizi del secolo – l'uomo era concepito come macchina agente, ora viene analizzato in quanto macchina pensante, incapace di comprendere la propria esistenza in quanto tormentato dalla paura, dalla storia e dalla morte. Questo esistenzialismo, però, si differenzia nei due scrittori per i modi in cui esso viene affrontato ed esplicato: in Sartre la coscienza del nulla è tesa verso un'indagine intellettuale e una ricerca filosofica nel pensiero occidentale di motivi e tematiche che affrontino l'uomo come essere pensante e non come essere vivente; in Camus, al contrario, l'esistenzialismo non assume gli aspetti di una dottrina «imparata» e risucchiata dai libri, ma si ri-

vela essenzialmente come esperienza di vita, come pensiero vissuto, quasi sofferto.

Profondamente mediterraneo (era nato ad Algeri), Camus è ben lontano dalle sottigliezze del pensiero filosofico di Kierkegaard, Husserl, Jaspers, Heidegger: non ha bisogno di riflessioni intorno alla povertà spirituale dell'uomo, perché sa di poterla descrivere, in quanto sa di viverla: la povertà, il sole, il mare sono i limiti della sua esistenza. Limiti, oseremmo dire, accentuati da una condizione sociale in cui la sola ricchezza è data dalla natura e dal clima mediterranei. Non per nulla egli ritrova nell'atmosfera e nei luoghi della sua Algeria gli spunti maggiori per le sue opere e in particolare per i due suoi romanzi più famosi *(Lostraniero* e *La peste)* che lo portarono alla celebrità.

L'ambientazione di entrambi i romanzi riporta a città algerine, città dove il sole non è semplice cornica, ma addirittura architettura: sole, caldo e mare sono presenze costanti, personaggi impassibili ma determinanti nell'intreccio narrativo. Nello *Straniero* – in cui si racconta la vicenda di un omicidio e di una condanna a morte assurdi nella loro chiarezza di eventi e nella loro oscurità di intenti – proprio il sole serve a Camus per definire l'inspiegabilità dell'omicidio compiuto dal protagonista Raymond Meursault: è insomma il simbolo trasparente del concetto di assurdo, concetto che fa la sua prima apparizione in un suo famoso saggio, *Il mito di Sisifo,* uscito nello stesso anno dello *Straniero.* Ma non è il solo esempio. L'atmosfera afosa e l'assenza di ombra che governano la calda cittadina di Orano, dove avvengono i fatti del romanzo *La peste,* colpiscono immediatamente il lettore: il mortale bacillo deve fare i conti con un clima che fa da controcanto ironico agli eventi: il sole/la luce, sulle tenebre/la peste. In questa dolce e monotona città algerina, bagnata dal mare e abbracciata dal sole, la peste usurpa e il tempo ridicolizza le abitudini quotidiane dei cittadini, che diventano prigionieri di una morte atroce sotto un cielo azzurro e un sole paonazzo. Prigionieri in libertà, gli abitanti di Orano si vedono accomunati nella loro condizione assurda, senza speranza, che sole e peste non fanno altro che rendere evidente, chiara, inequivocabile al massimo grado e una volta per tutte: luce-ombra, vita-morte non sono altro che aspetti differenti di uno stesso mistero. Così infatti Camus rappresenta la situazione dei cittadini di Orano: *Il sole perseguitava i nostri concittadini in tutti gli angoli di strada, e, se si fermavano, allora li colpiva. (...) Nei sobborghi, tra le vie piatte e le case con terrazza, l'animazione calò e nel quartiere, in cui la gente viveva sempre sull'uscio, tutte le porte erano chiuse e le persiane serrate, senza che si potesse sapere se in tal modo ci si volesse proteggere dalla peste o dal sole.*

Del resto, per capire la straordinaria importanza che Camus dà a questa sua concezione del clima, metafora per lui della condizione umana, bastano queste parole della sua prefazione a *Il rovescio e il diritto: Si trovano nel mondo tante ingiustizie, ma ce n'è una di cui non si parla mai, ed è quella del clima. Di quell'ingiustizia sono stato a lungo, senza saperlo, uno dei profittatori.*

la morte verrà all'improvviso

Se nel clima mediterraneo, Camus riscontrava una ricchezza che «non costa nulla», contemporaneamente però era consapevole che al sole corrisponde l'ombra – così abbiamo visto nella *Peste* – e che quest'ombra, sotto tutte le latitudini, ti è sempre appresso: la morte. Nulla appare assurdo quanto la morte. Camus dovette riflettere molto intorno a questo quando cercò di trascrivere in forma letteraria ciò che provava, ciò che viveva di assurdo, nell'assurdo, con l'assurdo: la propria esistenza. Capire la morte voleva dire capire perché si vive, per il fatto che la morte è la misura, il parametro, il tempo della nostra vita. Questo concetto doveva superare in Camus la banalità del luogo comune («Si vive per morire»). Di fronte alla morte si è soli. Altra banalità. Ma anche di fronte alla vita, al modo in cui si sceglie di vivere si è soli, disperatamente soli... a meno che non si stabilisca come vivere, ponendo, ad esempio, uno scopo al nostro modo di vivere quotidiano. Ed ecco allora che «si muore per delle idee» e si crede addirittura di vivere per queste (la Storia!).

Ma cerchiamo di vederla altrimenti. Un uomo sicuramente muore, lui stesso conosce questo fatto: sa di dover morire, «come e quando non importa». Ma non solo. L'uomo misura la propria morte nella morte degli altri, dando la morte agli altri, oppure dandosi la morte. Quindi l'uomo muore, si dà la morte, dà la morte: già questo dimostra la sua esistenza. Ma perché morire? Quando morire? Come morire? Se la morte, come dicono i teologhi, rendesse tutti uguali, il problema sarebbe in verità risolto: si muore perché solo in questo modo ci si sente uguali. Del quando e del perché è solo questione di fede.

Ma, al contrario, la morte non solo non rende uguali, ma impedisce, in quanto consumo totale del tempo, il realizzarsi dell'uguaglianza; perciò avrebbe senso solo nel caso paradossale che essa fosse il risultato di una vita spesa nel giusto. Camus rifiuta di barattare la morte per un «al di là» o per un «al di qua»; la morte, almeno questa, non è una merce, quindi non produce valore, non si consuma. Si è consumati. Si muore soli con la morte, non solo perché siamo «noi» a dover morire, ma perché si è *unici* nel morire. Nel vivere si è in gruppo. La vita è una banalità collettiva: si dà la vita per il semplice fatto che si inonda una vagina, uno «scherzo del cazzo»! ma provate a pensare lo stesso della morte! Camus, nella *Peste* lo ha fatto.

Così, non c'è morte qualitativa: «si muore bene»; al contrario, vi è una morte quantitativa, «si deve morire il meno possibile». Ad Orano, il dottor Rieux e i suoi amici trovano motivo di esistere combattendo la Peste, l'ambasciatrice della morte; l'assurdo non alberga solo nelle morti gratuite, e nemmeno nell'impotenza di fronte a queste, ma anche nell'impegno che gli abitanti nella cittadina si assumono per dimostrare di essere anche nella morte. Dopo un primo momento, i bar riprendono a funzionare, il cinema a proiettare, la gente riesce a stare a galla e a nuotare in quel mare di disperazione e di esilio. Se in

quei mesi della peste, l'uomo si accorge del limiti impostogli dalla morte, questo non lo priva del coraggio di superarlo, pur sapendo che con la morte la partita è persa in partenza. Ma che almeno sia una bella partita!

La peste descritta da Camus nel libro – che gli costò sei anni di lavoro – era, come si sa, la rappresentazione simbolica del nazismo, così come la tenace lotta contro l'epidemia stava a significare la Resistenza Partigiana. Ma, come giustamente è stato scritto, quello che interessa a Camus non è semplicemente fornire un gigantesco affresco allegorico del nazismo, il «tozzo microbo della peste», e neppure ricreare il senso storico della lotta, gli schieramenti, la «vittoria»; quello che veramente sembra più importargli è la rappresentazione dell'uomo come individuo che «si rivolta contro il male» nei suoi singoli, privati motivi per questa rivolta. Un atteggiamento antideologico: *La peste* ha dunque una propria filosofia, secondo la quale «l'importante non è guarire, ma vivere coi propri mali»; e se dalla morte non si guarisce, non è detto che la morte debba per forza rendere ammalati. Riconoscere i propri limiti non vuol dire «restringersi»; al contrario, conoscere il limite della propria esistenza, la morte, coincide in definitiva col riflettere sull'esigenza di arricchire la propria vita, e quindi con l'accettarla pienamente nel suo eterno presente, fatto anche di assurdo.

Per Camus, l'unico senso che può avere la vita è quello di viverla senza ricorso, nella piena consapevolezza che si vive senza speranza possibile, ma con tutta la ricchezza che questo nulla è capace di offrire. Sì, è vero, siamo tutti impestati. Ma quanti sono in grado di prendere coscienza di questa situazione senza doversi abbandonare alla teologia o all'ideologia come sedativi contro il dolore? Per lo scrittore algerino, sa fare ciò sicuramente solo l'uomo che è consapevole dell'assurdo.

Sisifo felice

Inevitabile, a questo punto del discorso, soffermarci almeno un po' per chiarire nei termini più espliciti possibili la nozione dell'assurdo in Albert Camus. Non è compito facile anche perché lo stesso scrittore nell'opera in cui tenta di descrivere il concetto *(Il mito di Sisifo)* si trova effettivamente nella posizione (oseremmo dire «assurda») di chi deve spiegare l'assurdo; ma descrivere e spiegarlo significa codificarlo in qualcosa che dell'assurdo non è che il ricordo, costringendo lo scrittore ad esprimere nel libro delle apparenze e non delle certezze: *Il senso dell'assurdo, alla svolta di una qualunque via, può imbattersi faccia a faccia con un uomo qualsiasi. Tal quale, nella sua desolante nudità, nella sua luce senza irraggiamento, è inafferrabile.* Per questo: *Il metodo qui definito scopre la sensazione che ogni vera conoscenza sia impossibile. Soltanto dalle apparenze si può fare una statistica e soltanto il clima può essere sentito.*

Se dunque Camus non ci è di grande aiuto nell'identificare materialmente l'assurdo, purtuttavia ci riconduce sulla giusta strada quando ci fa riflettere sul fatto che «Bisogna immaginare Sisifo felice». Sisifo, nella mitologia greca, «era il più saggio e il più prudente degli uomini; ma, secondo un'altra tradizione, egli era incline al mestiere del brigante. Diverse e differenti sono le opinioni riguardo al misfatto per cui fu castigato e condannato a un lavoro inutile e senza fine: trasportare in cima ad una collinetta un macigno, per poi vederlo ricadere sul dorso del pendio e doverlo così di nuovo ricondurre alla sommità». Camus lo ritiene «l'eroe dell'assurdo tanto per le sue passioni che per il suo tormento». L'assurdo in Sisifo non sta né nella fatica a cui questo «proletario degli dei» è sottoposto, e neppure nelle cause – il disprezzo per gli dei, l'odio contro la morte e la passione per la vita – che gli hanno procurato l'indicibile supplizio; consiste al contrario nella compresenza e nel confronto fra una realtà data – il castigo – e una volontà che la supera – la discesa di Sisifo lungo il pendio verso il macigno per riprenderlo. Sisifo fatica, dunque, perché consapevole della propria sorte, perché, paradossalmente, è lui a sceglierla e per questo è il solo a beffarsi della propria condizione; non recrimina, non bestemmia gli dei: semplicemente li esaspera con la sua felicità durante la discesa del pendio. Sisifo è il vero giocatore della propria vita!

Ma per capire ancor meglio il «gioco di sisifo» ed in esso la nozione di assurdo, non c'è altro da fare che rifarsi a un brano decisivo del *Mito di Sisifo: E' dunque con fondamento che dico che il senso dell'assurdo non nasce dal semplice esame di un fatto o di un'impressione, ma scaturisce dal paragone fra uno stato di fatto e una certa realtà, fra un'azione e il mondo che la supera. L'assurdo è essenzialmente un divorzio, che non consiste nell'uno o nell'altro degli elementi comparati, ma nasce dal loro confronto.*

Questa consapevolezza del confronto fra i due termini del soggetto pensante e dell'oggettualità concreta adduce Camus a ritenere che l'uomo vivrà in perenne stato d'infelicità – in uno stato di paura e di omicidio – se continuerà ad ostinarsi di finalizzare l'azione (idealismo) o il mondo (materialismo dialettico). L'uomo può solo constatarne l'assurdo, ossia questo confronto, questo divorzio e cercare di viverlo il più possibile, perché il mondo, il nostro presente, non è né regionevole né irragionevole, ma ciò che si può dire e ancor più ciò che si deve fare! E' dunque a un presente senza speranza, che l'autore ci invita a partecipare; parrebbe una filosofia della rinuncia, ma Camus stesso risponde a questo dubbio: «L'assurdo ha senso solo nella misura in cui gli venga negato il consenso». Constatare il divorzio fra ciò che la realtà è, e ciò che la realtà vorremmo che fosse – una volta esclusa qualsiasi speranza nella finalità terrena ed extraterrena delle cose della vita – non deve condurci in una condizione di «risentimento», ma di «rivolta»; non dobbiamo abbandonarci nell'«inquietudine», ma rimanere in una perenne «insoddisfazione cosciente», non possiamo nutrire la «disperazione», ma educarci a vivere con la «totale mancanza di speranza».

Se il presente è anche l'unica condizione possibile che si presta al cambiamento, è bene anche sapere per che cosa. Ma la domanda di Camus a questo proposito suona così: è necessario possedere una finalità, una Storia, per essere spinti a cambiare il presen-

te, o basta essere coscienti che è necessario cambiarlo? Affermare con lo scrittore che bisogna credere in un presente senza speranza vuol dire negare il diritto alla Storia di giudicare e criticare le nostre azioni, ma ancor più vuol dire negare la Storia. *In precedenza si trattava di sapere se la vita dovesse avere un senso per essere vissuta; appare qui, al contrario che essa sarà tanto meglio vissuta in quanto non avrà nessun senso. Vivere un esperienza, un destino, è accettarlo pienamente. Ora, non si vivrà tale destino, sapendolo assurdo, se non si farà di tutto per mantenere davanti a sé quell'assurdo posto in luce dalla coscienza... vivere è dar vita all'assurdo.* Così formulata, la nozione di assurdo deborda da una concezione squisitamente «esistenzialista» per abbracciare quel contenuto di rivolta che lo scrittore nel suo libro «più» filosofico (per l'appunto *L'uomo in rivolta)* tratteggia chiaramente contro il vero pensiero esistenzialista contemporaneo che, pur partendo dalla concezione del nulla, approdava infine sulle rive di un materialismo dialettico in cui, per forza di cose, anche il nulla deve possedere una finalità e quindi una sua intrinseca giustificazione storica. E' un libro-manifesto in cui si attesta la rottura, il baratro che lo divide dai vecchi compagni della Resistenza, da Sartre e dalla rivista «Les Temps Modernes, e che arrecherà a Camus non poche critiche odiose, false e avvelenate da parte di una sinistra marxista incapace, al di là delle scomuniche, di capire l'effettiva portata di alcune idee presenti in quel saggio filosofico.

vivere contro un muro

Camus, più che essere un politico – cosa del resto odiosa ai suoi occhi – era un «moralista», un «santo senza dio»: limite e pregio: come riuscì a comprendere e fare propri i moti interiori di rivolta dell'uomo, così non ebbe però quella lucidità politica e storica capace di abbracciare con coraggio rivoluzionario la causa degli oppressi, quando questa non gli appariva chiara, nitida e conforme al suo schema. E' il caso della completa incapacità, dimostrata dallo scrittore, di comprendere la lotta di liberazione nazionale del popolo algerino; essendo un «francese d'Algeria», uno di quelli che vivevano in condizioni economiche difficili in questo paese denso di sole, così come non riusciva a giustificare gli «eccessi del colonialismo», allo stesso modo gli pareva difficile comprendere la lotta armata degli algerini in termini politici, e per questo ne diede sempre un'interpretazione «umana» che però non coglieva i dati essenziali della situazione di sfruttamento e di oppressione. Ma l'impegno di questo scrittore non fu soltanto un impegno verbale. Dopo aver militato per circa 3 anni nelle file del partito comunista, distaccatosene, non perde tuttavia il contatto con l'ambiente della resistenza francese, impegnandosi in essa soprattutto come direttore del giornale clandestino Combat, giornale che arrivò a vendere più di centomila copie. Proprio su questo foglio clandestino apparvero i suoi articoli «politici», che rispecchiano una visione del mondo aliena da qualsiasi contenuto finalistico o debordante verso una concezione storico-materialista della società.

E dell'incomunicabilità dovuta all'astrazione ideologica, della paura che essa arreca, delle false giustificazioni offerte dalla Storia, Camus tornerà a parlare ampiamente e più organicamente in uno dei suoi saggi più famosi: *L'uomo in rivolta,* del 1951.

la necessità della rivolta

Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice di no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. In questa costante e perenne oscillazione fra il no e il sì, l'uomo in rivolta di Camus si differenzia profondamente dal pensiero rivoluzionario ed ancor più dal concetto di rivoluzione. Se le rivoluzioni moderne non hanno fatto altro che instaurare degli stati e legittimare il potere del terrore, per l'autore dell'Uomo in rivolta è impossibile avere dubbi: o si accettano le conseguenze della rivoluzione, e quindi la paura, il sangue, lo Stato; oppure inevitabilmente vi si è contrari, non rinunciandovi ma riaffermando la possibilità della rivolta. Ma qual è, in pratica, la differenza tra rivoluzione e rivolta?

Sulle prime sembrerebbe che Camus scelga il concetto di rivolta, dandone un'interpretazione positiva rispetto alla negatività della rivoluzione, poiché l'uomo che dice no è l'eroe titanico che, affrontando il tiranno, il Potere, con il solo e unico gesto di rivolta si autorealizza emancipandosi. Ma limitare la distinzione tra i due concetti a questo sarebbe ingiusto nei confronti della tesi principale del libro: la necessità di relativizzare e limitare ogni nostro pensiero ed azione. In questa chiave interpretativa, e metodica per Camus, risiede la possibile (possibile, non «vera») differenza; rivoluzione è intesa come totale negazione del reale, come un movimento che, superando lo status quo, lo nega in tutti i suoi aspetti perché li riconosce estranei; la rivolta, al contrario, è un moto che, pur superando le condizioni presenti, le accetta perché sono le uniche passibili di mutamento. *Se la rivolta potesse fondare una filosofia, questa sarebbe al contrario una filosofia dei limiti, dell'ignoranza calcolata e del rischio. Chi non può sapere tutto, non può tutto uccidere.*

Camus è un convinto assertore di questa filosofia, contrapponendosi duramente ed aspramente ad ogni concezione e interpretazione del mondo che assolutizzando qualsiasi concetto metafisico, come materialista, lo ponga e si ponga al di sopra del reale, perché, come già detto, la realtà non è né ragionevole né irragionevole, ma ciò che si può dire ed ancor più ciò che si può cambiare. *L'uomo in rivolta* è un vero e proprio compendio di storia del pensiero occidentale moderno, ad iniziare da Sade, Hegel, Marx fino ai contemporanei. In tutti questi filosofi, Camus individua un minimo comune multiplo: il nichilismo, qui inteso come degradazione, asservimento della realtà presente a favore di un immaginato futuro di verità cui poter donare la propria sofferenza di questa vita alienata. Grande ammiratore di Nietzsche – il quale

paradossalmente è l'unico ad essere salvato dall'accusa di nichilista – non può che far risalire la negazione della natura e del corpo alla nascita del cristianesimo: con l'avvento del cristianesimo, nel pensiero occidentale si insinua il concetto di peccato e di espiazione, che successivamente inquinerà perfino il pensiero laico e rivoluzionario di Karl Marx.

La storia del pensiero occidentale è la storia della sconfitta della natura e dell'umiliazione del corpo per la vittoria dell'ideologia e della teologia, entrambe false coscienze che, in nome del futuro, hanno negato, condannato il presente. La domanda camusiana è dunque la seguente: quale motivo spinge l'uomo ad uccidere per dei valori astratti, delle ideologie? E ancora: perché, in nome della giustizia e della libertà, possono essere commesse le ingiustizie più atroci ed avvalorate le misure più repressive, totalitarie ed autoritarie?

La libertà assoluta coincide con il diritto, per il più forte, di dominare. Essa mantiene dunque i conflitti che avvantaggiano la ingiustizia. La giustizia assoluta passa attraverso la soppressione di ogni contraddizione: essa distrugge la libertà. La rivoluzione per la giustizia mediante la libertà finisce col farle insorgere l'una contro l'altra.

il rifiuto del marxismo

Sono questi temi cari alla metodologia anarchica, che da sempre ha posto la prassi della libertà come unico mezzo e fine e ha inteso la giustizia non come valore ma come litie e progettualità della libertà. In quanto a questo, l'opera di Albert Camus è un'opera con chiari e lampanti contenuti libertari, contenuti che non hanno la pretesa di essere dei valori assoluti, ma che formano la possibile teoria pratica per la liberazione dell'uomo; egli stesso contrappone il pensiero libertario, il pensiero meridiano – come lui ama chiamarlo – all'ideologia tedesca, che da Hegel a Marx e ai suoi strascichi leninisti ha avuto come solo e unico obiettivo l'efficienza nella presa del Potere. Questa efficienza sta alla base dell'ideologia marxista, in cui la liberazione, qui ed ora, delle immense possibilità umane è stata contrabbandata con una finalità storica che, invece di arricchire dialetticamente il presente dell'uomo attraverso la sua immaginazione utopica, lo umilia – riemerge così il concetto di espiazione del peccato – per consegnarlo inerme alla storia.

Per questo motivo Camus rifiuta il marxismo e il suo aspetto storicista e progressista: non vi può essere liberazione nella storia se prima non ci si libera della storia e di chi, in suo nome, afferma di liberarci. La rivoluzione deve avere come proprio limite la rivolta, affinché non appaia «la certezza di un nuovo governo»; per questo Camus assume la rivolta come l'unica possibile tensione verso la libertà e la giustizia, perché, non ponendo capo ad alcuno stato, ad alcuna dittatura in nome di..., ad alcuna Storia, essa permette di superarsi e di divenire ciò che si è. Ma Camus, nella sua requisitoria antitotalitaria, non risparmia le accuse neppure a Bakunin. Per quanto alcune di esse siano discutibili e in mala fede, non si può dar torto a Camus quando egli afferma che ogni assoluto è fonte di autoritarismo e totalitarismo – e non si può negare che da questo punto di vista Bakunin può andare soggetto a critiche più che legittime. *L'uomo in rivolta* è il libro più sofferto per la difficile ricerca intellettuale e per il vuoto creatosi intorno all'autore all'indomani della pubblicazione del libro, ma è anche il libro più interessante e vivo per le sue contraddizioni e i suoi incespicamenti, le sue verità e i suoi dubbi.

sogni e utopia

E adesso anche a noi viene qualche dubbio: saremo riusciti a rispondere a quella domanda iniziale che avevamo posto all'inizio – la maniera con cui Camus affronte il suo viaggio senza ritorno – e che ci sembrava tanto difficile? Una risposta indiretta ci sarebbe e proviene, manco a farlo apposta, da un brano dell'Uomo in rivolta: ... *quella sciagurata invidia che tanti uomini portano alla vita degli altri. Scorgendo dall'esterno queste esistenze, attribuiscono loro una coerenza e unità che in realtà non possono avere, ma che paiono evidenti all'osservatore. Questi non vede che la linea di cresta delle altre vite, senza prendere coscienza del particolare che le rode. Facciamo allora dell'arte su queste esistenze. In modo elementare, le romanziamo.*

Perciò forse è ragionevole e giusto non mettersi a cercare una impossibile – perché inesistente – coerenza, un'impossibile unità nella vita e nell'opera di Camus; meglio rifarsi ai suoi sogni e alla sua utopia, che in definitiva coincidono con i sogni e l'utopia di tanti. Rivolta, libertà, diversità sono i mezzi e i termini di verifica (non il fine!) per realizzare questo nuovo, profondo umanesimo anti-ideologico, quella impossibile coerenza di fatti e di parole che, come un fiume violento e sensato, spezzi le dighe della Storia e del Potere per affluire liberamente nei limiti naturali (e sempre più cancellati) della Vita e della Morte, del Mondo e dell'Uomo.

Jules Elisard
Giuseppe Aliverti

BIBLIOGRAFIA

Lo straniero - **Bompiani, 1947**
Il mito di Sisifo - **Bompiani, 1947**
Il malinteso - **Bompiani, 1947**
La peste -**Bompiani, 1948**
L'uomo in rivolta - **Bompiani, 1957**
Il rovescio e il diritto, Nozze, L'estate - **con il titolo:** Saggi letterari - **Bompiani, 1959**
Caligola - **Bompiani, 1960**
I giusti - **Bompiani, 1960**
Lo stato d'assedio - **Bompiani, 1960**
Lettere a un amico tedesco, Cronache 1944-1948, Discorsi di Svezia - **con il titolo** Ribellione e morte - **Bompiani, 1961**
La morte felice - **Rizzoli, 1971**
Taccuini I, maggio 1935 - febbraio 1942 - **Rizzoli, 1973**

il fascino discreto dell'utopia

Il discorso dell'utopia dell'anarchia deve ripartire da zero: azzerare la memoria storicamente borghese della genealogia del concetto di utopia è operazione preliminare e imprenscindibile per me anarchico della fine del XX° secolo. Preliminare perché sgombra il campo da luoghi comuni, da intenzionalità politiche perverse e tacite, da false radicalità del taglio dell'utopia sulla cancrena del dominio; imprenscindibile perché la dimensione borghese del concetto è inaccettabile all'interno di una cassetta d'attrezzi anarchici per lo scardinamento del reale sulla via dell'affermazione della libertà delle molteplicità differenziate delle vite dei soggetti sociali.

Tralasciando quelle definizioni superate e poco esaurienti ma pur sempre pesanti e presenti in una ideale bilancia dell'immaginario collettivo dei movimenti sociali, quali utopia come impossibilità assoluta, pia speranza, che nascondono una funzione di becero supporto all'esistente cristallizzato, il concetto più sottile e più produttivo che si delinea è dell'ordine della strategia: utopia diventa un movimento in divenire all'interno di una progettualità in tensione, secondo la direzione futuro–presente; diventa altresì un modulo di lettura di un movimento reale in atto, un parametro informativo di una data strategia, non sempre visibile ma riconducibile a un piano strategico che informa, per l'appunto, una dimensione reale territorializzata nello spazio e nel tempo.

Prendendo spunto dalla ricerca politica «Sorvegliare e punire» di Foucault che presenta una strategia del dominio, una strategia articolata, intenzionata alla massima razionalizzazione del controllo sui corpi e sulle menti, un modello di una progettualità politica in atto, credo di poter schizzare il mio abbozzo «energetico» di utopia dell'anarchia; ma il limite più grosso consiste nel pericolo di formalizzazione del concetto, che diventerebbe una forma indifferente al contenuto, in grado di rappresentare le più differenti strategie. La percezione di questo rischio, che vanificherebbe la potenza attuale dell'utopia dell'anarchia, motiva pertanto i tagli che opererò sul tipo concettuale di Foucault; spero che queste fughe tangenziali mi sottraggano dal pericolo avvertito e mi aiutino a prospettare alcune mie idee maturate nella mia militanza – che brutta parola! – teorica e pratica – un po' di autoesaltazione non fa male, in tempi di cosiddetto riflusso... – (idee queste che più che concernere i contenuti anarchici dell'utopia o la sua articolazione strategica nelle lotte, investono l'anarchicità dell'utopia nel suo posizionarsi esplosivo).

La *potenza* dell'*utopia anarchica* consiste nell'*inattualità* della sua *presenza discreta,* sotterranea.

Con *potenza,* intendo incentrare il mio discorso sull'utopia strappandola dagli armadi ammuffiti della storia (e dei suoi sacerdoti-teologi-adepti), che col sorriso ironico e beffardo del realista condannando l'utopia all'esilio dal presente, condanna l'istanza di trasformazione qualitativa della vita.

Io credo invece che si debba riaffermare la potenza dell'utopia anarchica: rivendicarne la potenza significa darle una veste dinamica di forza propulsiva, soggettiva e collettiva, verso il cambiamento, diventando essa stessa soggetto di trasformazione, modello progettuale verso cui tendere.

Questa volontà di potenza è quell'istanza rivoluzionaria di cui ciascun compagno è portatore unico, irrappresentabile: quel desiderio di anarchia che investe intensivamente ogni millimetro del nostro corpo e ogni milligrammo delle nostre energie fisiche e psichiche.

Questa dislocazione è fondamentale perché rifiuta di spostare indefinitamente nel tempo la carica di progettualità concreta di cui è dotata e che sa articolare efficacemente nella realtà sociale attraverso la lotta simultanea a tutti i livelli.

L'utopia non è, a mio avviso, la realtà del domani pre-figurata in un modello, narrativo o scientifico, parametro di legittimazione di un movimento reale da indirizzare verso il modello dato. Ricadremo nell'errore – funzionale al dominio borghese, e oggi, tecnologico di Stato e Capitale – di ricacciarla nel futuro dando ad essa solo una dinamica di mera influenza esterna sull'azione del presente. Diverrebbe cioè un modulo di legittimazione astratto, rigido difronte alla complessità e alla raffinatezza del dominio, cui verrebbe ad assoggettarsi nella pretesa autoritaria di affidare al modello pre-figurato la costruzione – e la contemporanea distruzione – di un mondo e di uno stile di vita che appartiene soltanto ai soggetti che vivono, nell'arco della vita *individuale,* e *non generazionale,* quel movimento di radicale trasformazione soffertitrice dell'esistente.

La rivoluzione, e con essa l'utopia, diverrebbe modello di una strategia del cambiamento messianico, con uno spostamento inaccettabile al futuro del momento rivoluzionario concreto per il quale noi viviamo l'oggi.

E' questo il significato della sua *presenza:* il rifiuto della tridimensionarietà della sua contemporaneità. Occorre riportare l'utopia sull'unico terreno che permette un vissuto del cambiamento contemporaneo al vivere stesso, e quel terreno è il presente.

La strategia del dominio di tridimensionamento del tempo in passato, presente e futuro non è senza senso. Innanzitutto viene creata una linearità storica che passa attraverso dei tagli sulla vita realmente vissuta dei soggetti preferendo agli eventi quotidiani i grandi eventi che esaltano le forze e gli interessi, il cui potere d'indirizzo curva il mondo secondo una direzione voluta.

Ma affiancare al presente la memoria storica e l'angoscia del futuro ha la funzione specifica di sottrarre il presente a un vivere senza senso e senza ipoteche per frantumarlo nella quotidianità consumistica. Il presente è ipotecato da una memoria che lo ricatta mentre il futuro lo angoscia e

lo costringe a dimensionarsi attrazzandosi a stadio transitivo per la conservazione del senso funzionale alla produzione di strategie di asservimento dei corpi e delle menti.

Sottrarre l'utopia a ciò significa concentrarla sul presente ove essa dispiega una forza propulsiva di cambiamento non rinviata al domani, ma calata nell'oggi. Ma se il presente è il tempo e il luogo dell'utopia va vigorosamente affermata la sua u-topia, la sua *inattualità* nel tempo e nello spazio del reale esistente.

Nel termine *inattuale* è racchiusa tutta la negazione radicale, che l'utopia porta in sé, dell'esistente: una negazione che rigetta gli aspetti macro- e micro- della realtà data, e che si esplicita in ogni sua determinazione. La sua inattualità la garantisce da perversi compromessi con la realtà, dalla seduzione della sua realizzazione im-mediata attraverso il riformismo annichilente; l'utopia trae forza da questa sua inattualità poiché ne innesca una strategia che la porta non a verificarsi nell'esistente, ma ad allargare il solco da esso, verificando la frattura, il salto nel presente.

Ma l'utopia non è pura alterità, assolutamente estranea, di là da venire; è questo lo spazio e il tempo dell'utopia borghese, eterno principio edonistico irrealizzabile allorché viene in contatto nella sua articolazione vanificante con il reale imbevuto di corrosivo acido muriatico.

No, l'utopia dell'anarchia è presente, è inattuale, e la sua volontà di potenza sovvertitrice, la garantice sia dal diventare corpo pieno dogmatico, suscettibile di integrazione o auto/dissolvimento, sia dal diventare pura alterità, riflesso speculare in negativo del reale del quale condividerebbe unicamente la mortificazione dei corpi e delle menti.

L'utopia dell'anarchia non è un dogma semplicemente perché non è un modello oggettivo; essa è unica, appartenente non a una soggettività, ma al soggetto irripetibile, non a un soggetto ideale, secondo l'umanesimo, ma al soggetto concretamente vivente, nelle sue sfaccettature, ambiguità, disperazioni, lotte, desideri, amori: i soggetti nelle molteplicità differenziate dei loro volti – alla maniera surrealista e cubista. I soggetti calati nel movimento oggettivo di cui partecipano la potenza dell'oggettività, ad essi estranea e mortifera, ma pur sempre, nell'assoggettamento, soggetti della vita, in tensione di mobilità fluidica delle loro energie intellettuali e fisiche che non si lasciano ingabbiare e irretire nelle maglie di una metaforica ragnatela tessuta dagli stessi soggetti assoggettati.

Ma l'utopia dell'anarchia non è Alterità assoluta non solo perché è centrata nel presente nel quale si muove con tensione scardinante, ma anche perché l'imprenscindibile carica negativa che emette deve essere declinata, nella sua articolazione strategicamente rivoluzionaria e utopica con l'esistente, con la carica di materiale positività affermativa che emettono i suoi contenuti sostanziali.

La negazione è necessaria, immancabile perché nel rifiuto dell'esistente, nell'inattualità è racchiusa tutta la lotta dell'utopia contro il reale in favore del possibile, dei possibili che ciascuno sperimenta in piena libertà di movimento e di pensiero socialmente caratterizzati, di ciò-che-non-è-ancora in cui è respinto sia l'idealismo messianico che relega la donna (perché si usa il maschile «uomo» per indicare la generalità dell'umanità?...) a presenza passiva d'attesa, sia il determinismo meccanicista che la consola del dolore, dei dispiaceri e della morte attuali per la risurrezione della carne nel (comunismo? socialismo? regno di Dio? libertà?) di domani.

Ma questa carica negativa d'utopia deve trovare in sé la potenza della sua affermazione della vita libera – e non solo liberata –, del possibile, del molteplice a-centrato e locale – e non decentrato o, meglio, de-centralizzato.

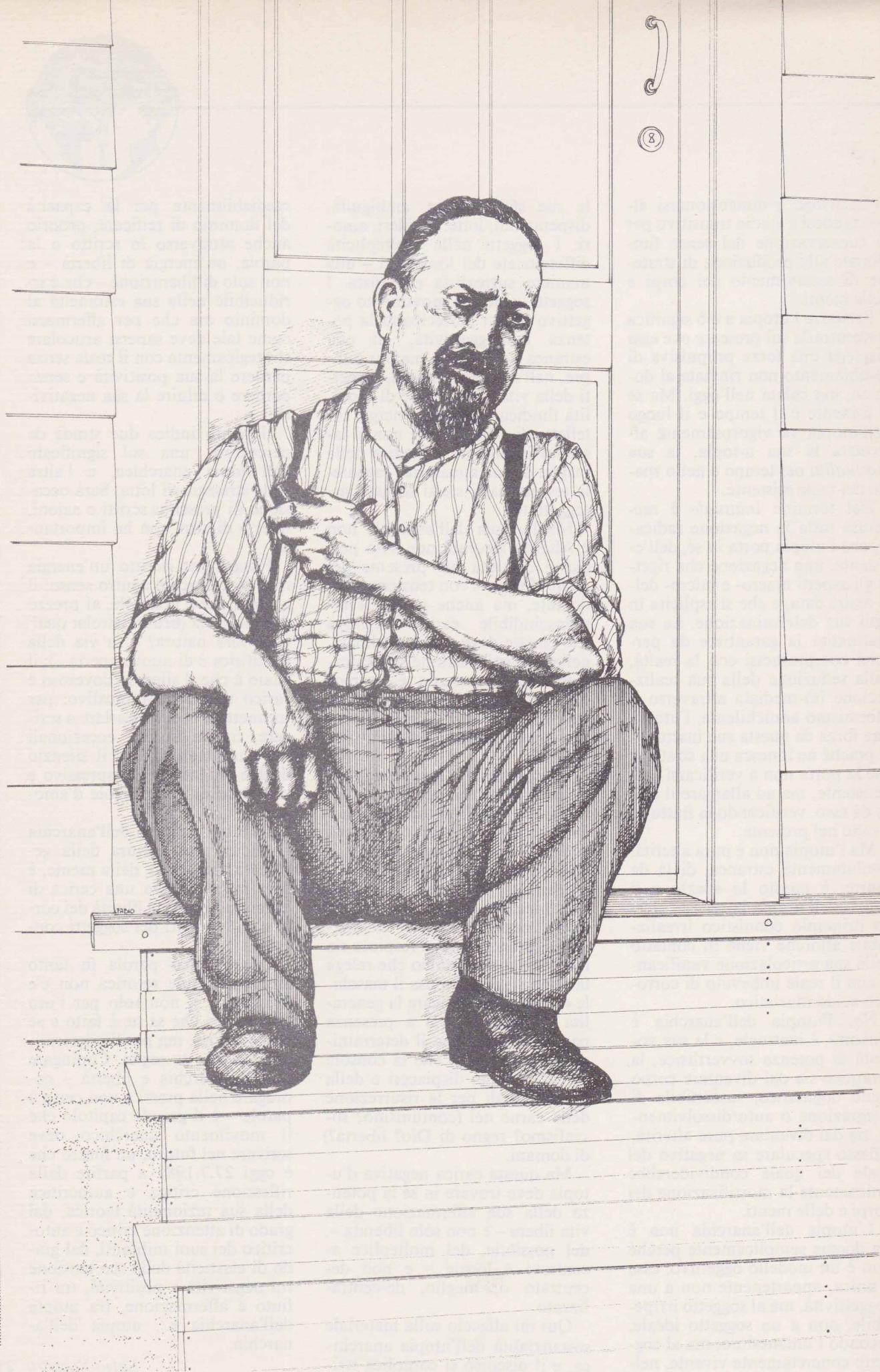
Qui mi affaccio sulla materiale sostanzialità dell'utopia anarchica, e il discorso si complica irrimediabilmente per la capacità del dominio di reificare, proprio anche attraverso lo scritto o la parola, un'energia di libertà – e non solo di liberazione – che è irriducibile nella sua estraneità al dominio ma che per affermarsi come tale deve sapersi articolare strategicamente con il reale senza perdere la sua positività e senza perdere o diluire la sua negatività.

Il punto indica due strade da percorrere, una sul significato dell'utopia anarchica, e l'altra sulle strategie di lotta. Sarà occasione di prossimi scritti e azioni, miei o di altri non ha importanza.

Fissare per iscritto un'energia mobile e unica è contro senso; il guaio è che è possibile, al prezzo di snaturarla (brutta parola: qual' è la vera natura? e la via della metafisica è di nuovo aperta...); il guaio è che il silenzio doveroso e carico non è comunicativo: per trasmettere occorre parlare o scrivere, tranne in casi eccezionali ma quotidiani, in cui il silenzio di due amanti è più espressivo e completo di mille parole d'amore.

Dire che l'utopia dell'anarchia rivendica una cultura della gestualità, del corpo, della mente, è vero ma banalizza una carica di affermazione della libertà dei corpi e delle menti dei soggetti concreti.

Libertà: mai parola fu tanto ambigua (come retorica non c'è male, eh?...), non solo per l'uso terroristico che se ne è fatto e se ne fa tuttora, ma per l'indeterminabilità che la segna. Coniugare utopia, anarchia e libertà – coniugare nella prassi e non certo a parole – è il grande capitolo che il movimento anarchico deve scrivere nel futuro, un futuro che è oggi 27.7.1981 a partire dalla riflessione critica e autocritica della sua razionalità teorica, dal grado di attenzione critico e autocritico dei suoi militanti, dal grado di elasticità della sua tensione tra negatività e positività, tra rifiuto e affermazione, tra utopia dell'anarchia e... utopia dell'anarchia.

Salvo Vaccaro

L'EREDITÀ DI LUIGI GALLEANI

Il vigoroso associazionismo proletario fin dalla metà dell'Ottocento, i moti del '94, lo sviluppo del sindacalismo libertario, la conquista delle sei ore lavorative nel 1911, le agitazioni e gli scioperi del primo dopoguerra, giornali quali *Il libertario* ed *Il cavatore,* i fatti di Sarzana del '21, l'attentato di Gino Lucetti, la resistenza armata e l'insurrezione popolare contro il nazifascismo: forse nessuna terra in Italia è tanto legata alla storia dell'anarchismo quanto quella che va dalla Spezia a Carrara e comprende le decine di paesi sparsi dolcemente sulla pianura all'estuario del Magra e sulle colline circostanti, o arroccati su molte cime. Tra questi ultimi, alle spalle di Santo Stefano, sulla sommità di una collinetta, Caprigliola si staglia nettamente e domina la valle: qui, sul far della sera del 4 novembre di cinquant'anni fa', durante la sua quotidiana passeggiata, solo, minato dal male, moriva Luigi Galleani.

Liberato nove mesi prima dall'isola di confino di Lipari, Galleani aveva scelto Caprigliola quale «domicilio coatto» perché in quel paesino trascorrevano lunghi periodi Zelmira e Pasquale Binazzi, animatori del movimento anarchico alla Spezia: assistito da loro, si spegneva così una delle personalità più vigorose, combattive ed influenti dell'anarchismo di lingua italiana.

* * * * *

Nato a Vercelli nel 1861, Galleani sostenne le sue prime lotte nella sua città e nella pianura circostante, tenendo comizi, organizzando scioperi, stimolando l'organizzazione rivoluzionaria del proletariato, soprattutto agricolo, collaborando ai fogli sovversivi della regione. Nel '92, al congresso di Genova in cui si operò la definitiva scissione tra socialisti legalitari e rivoluzionari, furono Gori e Galleani ad esporre il punto di vista degli anarchici ed a polemizzare con i seguaci di Turati. L'anno successivo, processato con altri trentaquattro sovversivi per «associazione a delinquere» in base al famigerato articolo 248 del codice penale, ebbe la condanna più pesante (3 anni di galera), cui seguirono 5 anni di domicilio coatto. Fu in quel periodo che alcuni gruppi proposero ai confinati di presentarsi candidati-protesta alle elezioni, così da poter riacquistare la libertà: la candidatura di Galleani fu proposta dai compagni di Roma, ma appena venutone a conoscenza l'interessato insorse, così come altri anarchici confinati *(«Se di qui si deve uscire inchinando una bandiera che non sia la nostra, se la liberazione dovrà esser subordinata ad una transazione,... meglio restare!»* scrisse allora in uno dei suoi articoli più belli).

Riuscito a fuggire alla fine del '99, dopo soste in Tunisia, Egitto ed Inghilterra, raggiunse gli Stati Uniti; qui restò, salvo brevi parentesi, fino al 1919, svolgendo un'attività eccezionale tra la numerosissima colonia anarchica di emigranti italiani, sparsa un po' in tutti gli U.S.A., ma soprattutto negli stati della Nuova Inghilterra e in Pennsylvania. Compilò e diresse giornali (il principale, dal 1903 al '17, la *Cronaca Sovversiva),* tenne comizi e conferenze, subì denunce ed a tratti fu costretto alla clandestinità, sostenne polemiche con esponenti di altre tendenze politiche (clamorosa fu quella con il socialista Serrati), fu in prima fila negli scioperi e nelle agitazioni popolari. Nell'ambito dell'anarchismo, fu il più lucido e brillante esponente di quella tendenza comunista-anarchica anti-organizzatrice che, grazie alla sua eccezionale influenza, da allora ha sempre caratterizzato la grande maggioranza degli anarchici italiani in Nord America. Combatté le svolte e le scelte anti-anarchiche di altri esponenti del movimento, da quella «istituzionale» di Francesco Saverio Merlino a quella bellicista di Pietro Kropotkin, di cui pure si considerava per tanti aspetti un discepolo. Logica conclusione della sua instancabile attività anarchica, nel giugno del '19 venne definitivamente espulso dagli Stati Uniti insieme con altri militanti, tra i quali Raffaele Schiavina.

Appena giunto a Genova, fu arrestato ma un immediato sciopero dei lavoratori del porto ne impose il rilascio. Nell'Italia infuocata dalle agitazioni di massa, Galleani dette il suo contributo di sempre: fra l'altro, riprese la pubblicazione, a Torino, di *Cronaca Sovversiva.* Ma una serie di denunce e un mandato di cattura contro lui ed il gerente del giornale, Pietro Raineri, bloccarono il giornale e costrinsero Galleani alla latitanza. Il 24 ottobre 1922, quattro giorni prima della data del processo, Galleani si costituì al carcere giudiziario di Torino. *Al giudice istruttore mi dichiarai responsabile di tutti gli articoli incriminati, e dissi che il gerente, Raineri, non li vedeva se non quando il giornale era stampato e posto in circolazione* – dichiarò Galleani al corrispondente del quotidiano anarchico *Umanità Nova,* prima di costituirsi – *Ora si tratta di assumerla questa responsabilità: per questo sono venuto. Ho firmato una cambiale e, occorrendo, la pagherò».* Fu condannato a un anno. In seguito, il regime fascista non gli risparmiò persecuzioni, minacce, arresti, finché all'indomani dell'attentato Zamboni (ottobre '26) fu arrestato e inviato al confino, nell'isola di Lipari. Indomito, nonostante le sempre più precarie condizioni di salute, non perse occasione per riaffermare la sua opposizione al potere. Anche al confino subì persecuzioni e processi, anche lì ebbe la sua condanna per vilipendio di Mussolini. Settantenne, venne rilasciato per esser mandato a morire al «coatto»: degna conclusione per chi aveva speso la sua vita per la causa dell'anarchia.

* * * * *

Come sempre, quando si cerca di sintetizzare in due cartelle cinquant'anni di vita militante di un compagno, il risultato non può che essere deludente: non solo perché inevitabilmente si sono tralasciati episodi ed aspetti pur fondamentali per ricostruirne l'identità, ma soprattutto per l'impossibilità di renderne appieno l'umanità, l'influenza ed il ruolo esercitato. Ci sono, è vero, i suoi scritti, in massima parte antologie dei suoi articoli, perlopiù comunque fuori commercio

e in attesa di essere ristampati; ma credo si farebbe un torto a Galleani se si volesse limitare la sua eredità ai suoi scritti, al suo pensiero. Certo il suo pensiero, formatosi tutto dentro alla scuola di Kropotkin ma sviluppatosi con una sua forte originalità, esercitò all'epoca un'influenza enorme nel movimento anarchico, favorita da quella prosa combattiva, ampollosa, retorica che pure oggi ci sembra così irrimediabilmente datata, a tratti persino ostica. Dietro quello stile è possibile ancor oggi trovare i filoni di un pensiero coerente, logico, originale, che meriterebbe di esser conosciuto, approfondito, dibattuto. Un libretto come *La fine dell'anarchismo?* resta, per esempio, un classico, tra i migliori di Galleani ed anche tra i più attuali nel contenuto e nello stile.

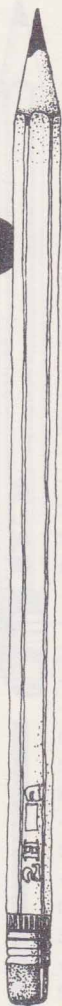
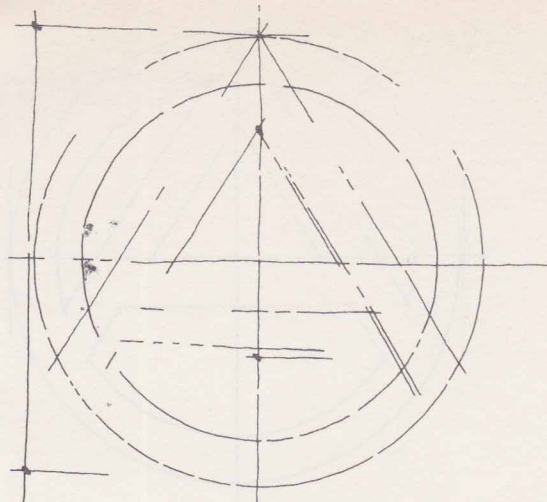
Una questione centrale nel pensiero e nelle polemiche di Galleani è quella organizzativa: abbiamo già accennato al suo ruolo di principale esponente della tendenza anti-organizzatrice, che tre anni dopo la sua espulsione dagli Stati Uniti avrebbe trovato nel settimanale *L'adunata dei refrattari* (uscito fino al '71) il suo organo più noto (in ideale continuità con la *Cronaca Sovversiva)*. Ci sono, in Galleani, preoccupazioni sulla burocratizzazione delle organizzazioni che appaiono – anche alla luce dell'esperienza storica – tuttaltro che infondate e che vanno anche oggi tenute presenti. Al di là di qualsiasi forzata esasperazione della sua visione anti-organizzativa (da non confondersi con l'individualismo), va infatti ricordato che nella sua avversione all'organizzazione – come scrisse Errico Malatesta – *Galleani fa una critica severa quanto giusta di una supposta organizzazione autoritaria, che è una cosa completamente diversa da quella che gli* anarchici organizzatori *predicano e, quando possono, praticano. Ma è questione di parole. Se invece di dire* organizzazione *si dicesse* associazione, intesa, unione *o altra parola simile, Galleani sarebbe certamente il primo a riconoscere che gli sforzi isolati e discordanti sono impotenti a raggiungere lo scopo.* Va inoltre rilevato che la sua concezione dell'associazionismo si attanagliava bene alla realtà degli Stati Uniti e in particolare alla geografia estremamente decentrata della comunità anarchica italiana in Nord America.

Altro tema continuamente riproposto dalle vicende sociali e caro alla propaganda galleaniana era quello della violenza rivoluzionaria. Anche su questo problema il suo pensiero ci pare vada inquadrato in quell'epoca, in quell'ambiente, a differenza di quello malatestiano, che per la sua profonda conoscenza della psicologia individuale e di massa e per l'estrema attenzione a tutti i fattori in gioco, ancora oggi costituisce un preciso punto di riferimento.

* * * * *

Dicevo prima che sbaglierebbe chi cercasse solo nel suo pensiero le ragioni dell'attualità di Galleani. A me pare che l'importanza del suo pensiero sia legata soprattutto al passato, alla capacità che ebbe allora di avvicinare all'anarchismo migliaia di proletari e sottoproletari e di galvanizzare la volontà di lotta di un movimento anarchico forte di migliaia di militanti sparsi dall'Atlantico al Pacifico. Se ciò fu possibile, lo si deve anche alla sua titanica figura morale, all'onestà profonda, al coraggio indomito, alla sua eccezionale tensione militante. Tutto quel che c'era da fare, da lottare, da rischiare, Galleani lo portò sempre a termine senza tentennamenti: non era certo da lui l'«armiamoci e partite» di tanti sovversivi di allora e anche di oggi. La fierezza che traspare dalla lettera con cui rifiutò sdegnato nel '99 la candidatura-protesta, dalle sue dichiarazioni in tribunale, da tutte le sue prese di posizione, nasce da quest'intima coerenza, che anche nei momenti più bui lo rese deciso e convincente: si pensi alla sua secca presa di posizione antibellicista, in doloroso (ma per niente vacillante) contrasto con quella assunta da Kropotkin, che pure Galleani tanto amava e stimava. In tutto ciò Galleani resta un esempio.

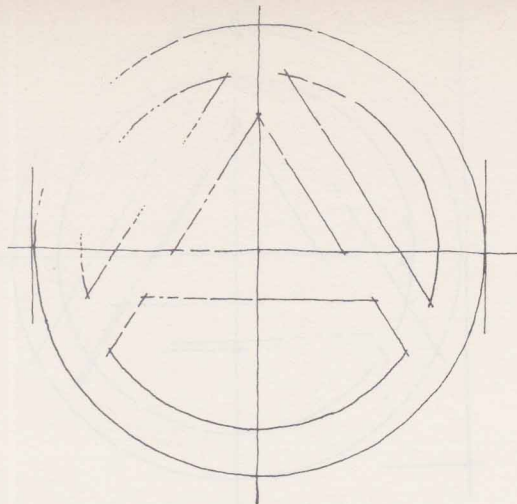
Grandi sono i servizi che Luigi Galleani con la sua penna vigorosa, con la sua eloquenza affascinante e con l'esempio costante di coraggio e di abnegazione ha resi alla causa dell'anarchia – scrisse Malatesta in uno dei suoi ultimi articoli, all'indomani della morte di Galleani e pochi mesi prima della sua – *Dovunque ha esercitata la sua attività, in Europa ed in America, egli ha suscitato tesori di energia ed ha formato schiere di giovani che guardnao a lui come al loro maestro ed ispiratore e sono tra le nostre migliori speranze.* Una conferma di ciò l'ho avuta nel corso del viaggio che ho fatto attraverso gli Stati Uniti ed il Canada: quasi tutti gli anziani militanti anarchici di lingua italiana che ho avuto il piacere d'incontrare – ultimi sopravvissuti di quelle *schiere* citate da Malatesta, che hanno dedicato la loro vita alla causa dell'anarchia – ancora ricordano con emozione l'eccezionale tempra di Galleani, ancora riconoscono nella sua opera e nel suo pensiero i punti di riferimento del loro movimento. Se con l'inevitabile scomparsa del movimento anarchico di lingua italiana negli Stati Uniti e in Canada si cancellerà la più grossa e diretta «eredità» galleaniana, il suo pensiero ed ancor più il suo eccezionale esempio di combattente anarchico resteranno patrimonio tra i più preziosi dell'anarchismo.

Paolo Finzi

anarchismo ottanta: dalla classe alla cultura

Tra le voci più interessanti dell'anarchismo contemporaneo negli Stati Uniti, registriamo su questo numero quella di John Clark. Dal numero 7 della rivista Black Rose *(«Rosa Nera») edita a Boston, pubblichiamo (nella traduzione di Michele Buzzi) il saggio* The politics of liberation: from class to culture *(«Le politiche della liberazione: dalla classe alla cultura»). Come a suo tempo quando pubblicammo la nostra intervista con Murray Bookchin («A» 93), è necessario sottolineare che il contesto nel quale si sta sviluppando questa nuova cultura anarchica nordamericana è per tanti aspetti profondamente diverso dal nostro, per la sua storia passata come per il presente. Vogliamo comunque rilevare un punto di profondo dissenso con le tesi di Clark, laddove egli auspica una partecipazione degli anarchici ad elezioni su scala locale e ai referendum: attualmente, infatti, entrambe queste forme di «partecipazione» rientrano appieno nel sistema e vengono utilizzate per accrescere il consenso intorno alle istituzioni. Contrariamente a Clark, non riteniamo possibile alcun utilizzo «alternativo» delle urne.* •

Fino a poco tempo fa porre la questione della natura della «problematica libertaria» sarebbe sembrata un'impresa piuttosto donchisciottesca. In quale ambito la si poteva collocare? Tra i sogni dei sopravvissuti ai movimenti dei lavoratori, ormai morti e sepolti? Tra le fantasie degli utopisti? Se, da una parte, la pratica libertaria non era mai stata del tutto abbandonata, dall'altra era evidente che il movimento, seppure storicamente importante, si era ridotto a una pratica insignificante. L'ideale eroico che un tempo aveva infiammato le masse sembrava destinato ad essere relegato nel regno della nostalgia, o della fantascienza. Nulla e nessuno, neppure quei regimi dittatoriali che avevano combattuto con ogni mezzo le sue idee e i suoi seguaci, era mai riuscito ad avere ragione dell'anarchismo: eppure, per colmo d'ironia, esso pareva irrimediabilmente avviato alla fine. D'altro canto, vi è sempre un luogo nel quale le forze che agiscono nella storia ristagnano e si assopiscono e forse era giusto che l'anarchismo avesse eletto a propria temporanea dimora la sfera dell'immaginazione. Non v'è dubbio che l'immaginazione, senza un movimento, sia comunque preferibile a un movimento privo di immaginazione, ma ora è forse giusto il momento di poterli riavere entrambi. Verso la fine degli anni'60, cogliendo quasi tutti alla sprovvista (ad eccezione dei pochi idealisti e visionari di sicura fede ancora rimasti) il movimento fece nuovamente la sua comparsa alla ribalta della storia. Oggi è dunque nuovamente possibile sperare che l'anarchismo sia qualcosa di più che un bel sogno e che in futuro la sua funzione storica sia tale da farne apparire il passato solo come i primi passi vacillanti, una parentesi di secondaria importanza. Su quali basi può fondarsi questa speranza?

fanatismo o ribellione

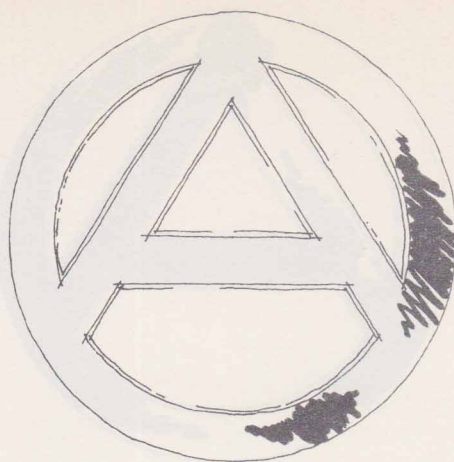
Se è vero che anche solo una generazione fa l'anarchismo era stato – per usare un'espressione cara ai burocrati – «cancellato dall'agenda» della storia, potrebbe essere vicino il tempo in cui esso sarà in grado

di riconquistare lo spazio perduto e magari di modificare radicalmente l'«agenda» stessa, o addirittura di farla a pezzi. Siamo infatti a un punto cruciale, nel quale i problemi più importanti si impongono all'attenzione di tutti, nel quale inizia a prendere forma un progetto storico concreto e dunque la «problematica» può finalmente collocarsi nella realtà. Le due ideologie dominanti si sono dimostrate fallimentari e la fiducia delle masse, soggette al sistema di dominazione, capitalista o socialista, è duramente scossa. Il cinismo e la disillusione, sentimenti letali per quelle ideologie che si fondano sul mito di un progresso illimitato e sul messianismo mondiale, sono sempre più diffusi. Ciò non significa che la gente non sia più disposta ad *accettare;* significa però che lo fa con forzata rassegnazione e malcelato risentimento. Sempre più ci avviciniamo al punto di una scelta diversa e radicale: non più tra capitalismo e socialismo, ma tra fanatismo o ribellione. Bisognerà rassegnarsi a toccare il fondo della malafede e dell'ipocrisia o riconoscere il fallimento delle vecchie strutture simboliche; accettare lo sterile dogmatismo necessario alla sopravvivenza di una religione ormai defunta o la negatività creativa delle illusione rivelatesi null'altro che tali. Per la prima volta, forse, gli esseri umani (e non solo i teorici) si rendono conto che ciò che conta non è il contrasto tra due ideologie ugualmente aberranti, bensì quello tra l'ideologia e la realtà. Come Nietzsche aveva profetizzato, stanno finalmente venendo alla luce i rapporti di potere che costituiscono la caratteristica fondamentale comune a tutte le ideologie, per quanto «democratiche», «umanistiche» o «socialiste» esse siano, e ci troviamo di fronte alla terrificante prospettiva di una scelta cosciente e consapevole.

La disgregazione delle ideologie tradizionali, sia di destra che di sinistra, pone con drammatica urgenza il problema della formulazione della problematica libertaria. Si tratta, in sostanza, di stabilire se il movimento libertario sarà in grado di tagliare i ponti con le ideologie agonizzanti e saprà fornire una indicazione cosciente e consapevole per la costruzione di una nuova realtà sociale, oppure se perderà l'occasione di contribuire alla rottura definitiva con le forme di dominazione del passato. Se è facile individuare i fattori «oggettivi» e «soggettivi» con costituiscono le cause materiali, sociali e psicologiche, dell'attuale crisi dei sistemi dominanti (depauperamento delle risorse, disastro ecologico, ristagno dell'economia, resistenza al neocolonialismo, disgregazione sociale interna, declino delle strutture motivazionali repressive, indebolimento delle legittimazioni istituzionali, ecc.), non per questo bisogna sottovalutare l'impegno che la lotta richiederà. Non c'è sicurezza che le possibilità alternative libertarie si svilupperanno, a meno che non si creino adeguati agenti di trasformazione sociale sia pratica che teorica. Non possiamo fare assegnamento su una qualche inesorabile marcia della storia che ci salvi anche se la nostra trasformazione storica è un fallimento.

Inoltre, più le strutture dominanti si sentiranno minacciate dalle forze di disgregazione interne e dagli agenti esterni, maggiore sarà la pressione fisica e psicologica per garantirsi la sopravvivenza. Ecco perché crediamo ci sia una buona dose di verità nel vecchio slogan, secondo il quale la nuova società deve essere creata nel guscio della vecchia – sia perché la vecchia deve essere tramutata il più rapidamente possibile in un guscio vuoto, tale per cui la si consideri sempre più un impedimento, un fattore puramente meccanico, un ostacolo allo sviluppo; sia perché questa irrealtà relativa deve essere posta in contrasto con la pienezza e la realtà crescenti della nuova società. Se ciò non avvenisse, ricadremmo negli errori del passato, con conseguenze forse più gravi. Da un lato, un radicalismo criticamente inconsapevole e non pienamente sviluppato, cioè una pura e semplice reazione, favorirebbe uno strenuo dogmatismo reazionario, che saprebbe imporsi ricorrendo a una repressione ancora maggiore dell'attuale. Dall'altro lato, se un radicalismo di tal fatta riuscisse a scatenare le energie alimentate dalla paura e dalla frustrazione, saremmo testimoni di nuove «rivoluzioni», le quali a loro volta si rivelerebbero soltanto più recenti trasformazioni delle vecchie forme di dominazione. La storia di questo secolo dovrebbe averci insegnato che l'attività «rivoluzionaria» settaria e non pienamente sviluppata può essere un mezzo efficacissimo per la conquista del potere ad opera delle forze autoritarie sia della destra che della sinistra. Chi può negare, infatti, che nel feticismo rivoluzionario risieda uno dei più possenti meccanismi della dominazione?

la tradizione libertaria negli Stati Uniti

Cerchiamo allora di capire quale potrà essere, te-

nendo conto dell'esperienza storica, la risposta del movimento libertario. Esistono, io credo, nell'ambito della sinistra libertaria, o, più specificatamente, del movimento sociale anarchico, due linee di sviluppo storicamente rilevanti e attualmente riemergenti. Da un lato, quella di chi pensa ancora all'emancipazione sociale soprattutto in termini di modi di produzione, di analisi economica e di lotta di classe. Dall'altro, quella di coloro i quali perseguono un tipo di approccio multidimensionale, che potremmo definire caratterizzato in senso culturale. Entrambe queste tendenze godono di largo seguito, oggi, all'interno dei movimenti politici libertari sia americani che europei, anche se la forza relativa di una o dell'altra varia considerevolmente da paese a paese.

Negli Stati Uniti la tradizione libertaria ispirata alle strategie e alle organizzazioni con matrice di classe si può far risalire ai movimenti dei lavoratori immigrati della fine dello scorso secolo, oltreché a larga parte del sindacalismo rivoluzionario degli IWW, di origine prevalentemente americana. Nelle linee fondamentali, le idee proprie di questi movimenti coincidevano con quelle dei movimenti anarcosindacalisti e sindacalisti rivoluzionari europei dei secoli XIX e XX. Le radici della dominazione affondavano soprattutto nel sistema capitalistico e nello stato. L'obiettivo era quello di organizzare la classe lavoratrice in una forza capace di rovesciare lo stato, cioè il potere sul quale si reggeva lo sfruttamento economico, paradigma e fondamento di ogni forma di dominazione. Il perseguimento di questo obiettivo, anche attraverso l'insurrezione («rivoluzione») o l'azione economica di classe («sciopero generale») avrebbe consentito l'instaurazione di un nuovo ordine economico fondato sull'autogestione e la creazione di una società fondata sull'uguaglianza, sulla libertà e sulla giustizia. In definitiva, nulla di nuovo, dal momento che queste stesse idee erano state ampiamente diffuse sia in America Latina, sia nell'Europa meridionale, prima che i movimenti operai di quei paesi cedessero al comunismo e al riformismo, o fossero annientati dal fascismo. L'unico contributo originale americano fu quello dei Wobblies (Industrial Workers of the World, o IWW), i quali cercarono di elaborare un programma ancor più radicalmente economicistico e interamente basato sull'analisi economica di classe, che irrealisticamente (ma coerentemente al carattere americano del movimento) relegava nella sfera del «privato» quei problemi religiosi e politici che tanta parte avevano nell'anarcosindacalismo europeo. I Wobblies immaginavano una società futura organizzata economicamente dai lavoratori secondo il modello dei sindacati industriali degli IWW. Non rifiutavano, perciò, lo stato in quanto tale – i membri del movimento erano liberi di prendere parte all'attività politica, di astenersene, di avversarla, purché ciò non interferisse con il progetto della One Big Union, il grande sindacato unico. Gli IWW cercarono dunque di realizzare un'alleanza di classe su vasta scala, una sorta di versione radicale del pragmatismo americano, a scapito della coerenza e della comprensibilità a livello teorico e strategico. Tuttavia, nonostante i problemi e le ambiguità che ciò comportava, molti libertari scelsero (e, in una certa misura, ancora oggi scelgono) di militare nelle file dei Wobblies, soprattutto dopo che i tentativi di organizzare stabilmente e su larga base un movimento anarcosindacalista tra i lavoratori immigrati fallì.

controcultura e offensiva restauratrice

La seconda tendenza, quella che ho definito culturalmente orientata, è sempre esistita come parte integrante della tradizione libertaria americana e, data la relativa debolezza delle organizzazioni di classe negli Stati Uniti, ha avuto nel nostro paese una forza proporzionalmente assai superiore a quella di cui godette in Europa. Nel diciannovesimo secolo il movimento comunitario concentrò in sé una parte importante delle attività libertarie e sviscerò una miriade di problemi attinenti alla vita di tutti i giorni, ivi compresi quelli relativi alla sessualità, all'educazione dell'infanzia, all'autonomia decisionale dei piccoli gruppi sociali. Benché le comuni del diciannovesimo secolo siano rimaste sempre un fenomeno marginale nella società americana, esse costituirono una fonte continua di ispirazione e contribuirono perciò a mantenere vivo e a rinnovare l'ideale comunitario. Nel ventesimo secolo la tradizione è stata ripresa da un certo numero di gruppi che hanno posto l'accento sulla produzione cooperativa, sulla decentralizzazione e, spesso, su un modo di vita non violento. Valori come questi sono stati fatti propri da movimenti quali il Catholic Worker («Lavoratore cattolico») e il School of Living («Scuola di vita»). Fu però negli anni '60, con l'ondata della controcultura, che que-

sta tendenza divenne nuovamente il punto focale dell'attività creativa libertaria. La nuova, esplosiva diffusione del comunitarismo fu soltanto uno dei fenomeni innescati dallo sviluppo culturale libertario. Anche le attività dei movimenti di liberazione che proliferarono in quegli anni – i movimenti per una scuola libera e un'educazione alternativa, i movimenti per la liberazione del bambino, della donna, degli omosessuali, la psichiatria radicale, i movimenti ecologici, i movimenti per la liberazione dei neri e degli indiani d'America, i movimenti pacifisti e studenteschi, i movimenti cooperativistici, i mezzi di comunicazione alternativi e le organizzazioni di quartiere – erano cariche di impulsi libertari. Differenti nelle manifestazioni esteriori, tutti questi movimenti ponevano l'accento sulla partecipazione, sulla decentralizzazione, sui rapporti di cooperazione reciproca e sulla liberazione dagli schemi della dominazione. Inoltre, la stessa «controcultura» (fenomeno che potrebbe essere considerato alla stregua di un movimento a carattere generale, con l'obiettivo della ricreazione sociale e solo parzialmente coincidente con i movimenti citati più sopra) contribuì alla creazione di una dimensione culturale fortemente caratterizzata, attribuendo grande importanza a consapevolezza, valori e personalità e indagando sulle implicazioni repressive/liberatorie delle forme di linguaggio, di comunicazione, musicali, artistiche e sulla dimensione simbolica in generale.

In breve, cominciò a svilupparsi una sorta di proto-cultural libertaria, che per molti versi costituì una delle più avanzate anticipazioni di ciò che avrebbe potuto essere una futura società libertaria. E tuttavia fu, purtroppo, soltanto un'anticipazione – più una rivelazione di possibilità che una realizzazione di attualità. Le sue radici affondavano troppo poco profondamente nella società americana. Era il prodotto di eventi fortuiti e di condizioni effimere. In un certo senso conteneva una visione positiva, ma nel complesso era ancora troppo caratterizzata da una negatività immediata, da una reazione alla cultura dominante ancora irriflessiva e non pienamente sviluppata («viscerale», come si diceva). A tal punto le mancava il senso della storia, da non riuscire neppure a discernere le stesse forze che l'avevano creata, né quelle con le quali doveva misurarsi. Non comprese quanto sia potente la forza della mercificazione né l'importanza del codice dei valori dello spettacolo. Perciò, fu facile preda del sistema, che la fagocitò. Come esempio della totale appropriazione dei temi della controcultura da parte del sistema consumistico, basti citare il deprimente film *Hair*. In questa parodia della controcultura datata 1980 non v'è più traccia alcuna di una «nuova sensibilità» liberatoria, né tanto meno una ricerca comunitaria, ma solo e unicamente l'immagine della più egoistica intemperanza. La ribellione viene presentata come conformismo radicale – per il divertimento degli spettatori.

Il fenomeno della controcultura fu contrassegnato da povertà e incoerenza a livello teorico, ma ciò non sorprende, vista la sua natura frammentaria e nient'affato complessiva. Produsse illuminanti visioni e consentì audaci sperimentazioni, ma non raggiunse mai quel grado di sintesi necessario a darle forza e a farla durare nel tempo. Insomma, contribuì a sviluppare molti elementi utili alla creazione di una cultura libertaria, senza mai riuscire ad esserlo essa stessa. Il risultato di tutto ciò furono gli anni '70, cioè disintegrazione e recupero. E' pur vero che molte delle conquiste degli anni '60 non andarono perdute e che alcuni dei valori emersi allora si consolidarono e svilupparono nel decennio successivo. E' anche vero che l'evoluzione storica non si può giudicare dal contenuto dei mezzi di comunicazione e dell'informazione. Tuttavia, a coloro i quali avevano creduto di vedere i segni di un movimento in direzione di una cultura fondata su valori libertari e comunitari, gli anni '70 lasciarono in bocca il sapore amaro delle occasioni mancate: il periodo dell'umanizzazione del lavoro, i sindaci neri (e persino i sindaci neri repubblicani!), le donne dirigenti, la depenalizzazione della marijuana, i locali porno, il governatore Jerry Brown, i cereali naturali e gli Amici della Terra; insomma, lo scontro tra la vecchia realtà e quella che è stata efficacemente definita la «negatività artificiale». Se saremo abbastanza fortunati da rintuzzare l'offensiva, che si preannuncia possente, dei vecchi valori della dominazione – nazionalismo, razzismo, sessismo, eterosessismo, ecc. – l'alternativa che ci si pone è quella di una società consumistica perfezionata al massimo grado – una società, cioè, nella quale ciascuno abbia ugual diritto ad essere consumatore e a candidarsi come oggetto da consumare.

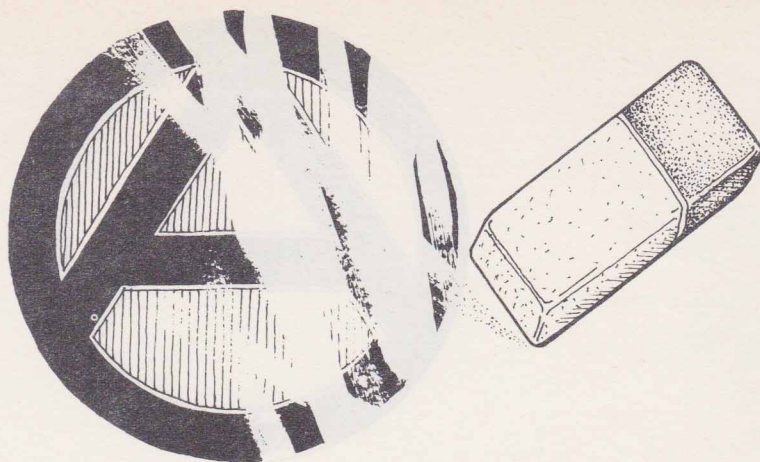
ma il proletariato è rivoluzionario?

Quale dev'essere la risposta dei libertari a questo

problema? Un ritorno alla politica di classe, un nuovo tentativo di trasformazione culturale, o una sintesi di entrambi?

Innanzitutto, non bisogna dimenticare che la tradizione politica della lotta di classe non era priva di una dimensione culturale e anzi era portatrice di una concezione implicita dell'umanità e della natura. Secondo questa concezione, la persona è prima di tutto un lavoratore, un produttore. Di conseguenza, il dramma della storia consiste nel fatto che i lavoratori, i quali producono tutti i beni necessari alla vita e al benessere, e dalla cui attività dipende il progresso futuro dell'umanità, sono derubati dei frutti del loro lavoro e dei benefici che ne derivano. Il lavoro è lo strumento fondamentale del progresso sociale, per la liberazione dell'umanità dal bisogno dal legame con la natura. Essere un lavoratore è dunque una virtù, mentre non esserlo è una colpa inscindibile da quella dello sfruttamento. Il problema è quello di trasformare tutte le persone in lavoratori e quello di conquistare ai lavoratori il controllo sulla produzione – di instaurare, cioè, l'autogestione universale. Quando ciò si verificherà, l'utopia produttiva sarà realizzata e, come dicevano gli IWW, «tutte le cose buone della vita» – cioè i prodotti e i servizi, i «beni» – non saranno più monopolizzati dai capitalisti, ma equamente spartiti tra tutti.

Questa ideologia, che critica duramente il capitalismo e coloro i quali traggono vantaggio dal suo sistema di sfruttamento, è, ciò nonostante, né più né meno che una variante particolare dell'ideologia produttivista dello sviluppo del capitalismo – ovvero la versione della stessa formulata dalla parte della classe lavoratrice (e non bisogna dimenticare che il proletariato, così come la borghesia, è una classe *capitalista* per eccellenza). Essa coincide infatti quasi perfettamente, nei suoi punti essenziali, con la primitiva teoria capitalista del riscatto attraverso la produzione materiale. In un certo senso, è la versione protestante della religione dell aproduzione – si sovvertono le gerarchie, ma la fede resta saldamente radicata nelle menti, nelle coscienze e persino nell'inconsio dei credenti. La fede, infatti, sopravvive ancora, nonostante lo stesso sistema capitalista stia mano a mano abbandonando la vecchia ideologia. Non c'è da stuprisi, perciò, se la versione proletaria della medesima viene sempre più spesso accolta con sbadigli da parte dei lavoratori privi di coscienza di classe e con fischi da parte dei collaborazionisti di classe. Infatti la società caratterizzata dal capitalismo avanzato ha ormai superato la fase del consumismo come valore, per approdare a quella del dominio dei beni di consumo. Il culto della classe operaia e del riscatto tramite un onesto lavoro appare sempre meno attraente in una società nella quale il lavoro ha un carattere sempre più frammentario e astratto, dove l'appartenenza a una classe è sempre meno definibile e importante ai fini dell'identità sociale e il consumo privato diviene l'ultimo rifugio dell'individuo desocializzato. In una società nella quale la volontà di potenza è sempre più incanalata verso il consumo di beni, non solamente le vecchie politiche di classe, ma anche le teorie sociali apparentemente più radicali si sono rivelate impotenti. Wilhelm Reich, ad esempio, ha dimostrato come il capitalismo sia responsabile della repressione degli istinti ed ha chiamato in causa non solo il sistema economico attuale, ma anche lo stato e l'istituto del patriarcato. Tuttavia, soprattutto a partire dagli anni '70 si è constatato come il capitale sia in grado di superare, almeno per quanto lo concerne, la fase della repressione degli istinti per giungere a quella che Marcuse ha chiamato «desublimazione repressiva». E' perciò in grado di promuovere una «sua» rivoluzione sessuale, per non parlare delle «sue» particolari versioni dei movimenti femministi, per la tutela delle minoranze, ecc. Liberazione assume il significato di ribellione a tutte le forme sociali obsolete che ostacolano il processo di diffusione consumistica. Portata all'estremo, in questa accezione, presuppone l'uguaglianza – il diritto di consumare e di essere consumati senza discriminazioni.

Il sistema dominante sembra avere capacità pressoché infinite di fagocitare o recuperare idee e attività critiche. Dobbiamo per questo abbandonarci alla disperazione e alla rassegnazione che oggi vanno tanto di moda? Dobbiamo cercare di trarre profitto dal valore attuale di mercato di quel particolare idealismo in versione castigata, che si può anche far passare per «nuova filosofia»? Credo invece che prima di farci prendere dallo sconforto e prima di svendere le illusioni perdute dobbiame considerare la possibilità che la nostra critica non sia stata abbastanza profonda e che le nostre azioni non siano state sviluppate a sufficienza. Infatti, la maggior parte della sinistra, mentre si dava da fare per lottare in vari modi contro il sistema di dominazione, definiva ancora la propria problematica nei termini politici della lotta di classe, accettando di conseguenza molti presupposti della società autoritaria. Così, anche nei

suoi momenti storici migliori la sua critica al sistema industriale tecnologico e al dominio dell'uomo sulla natura è stata gravemente limitata.

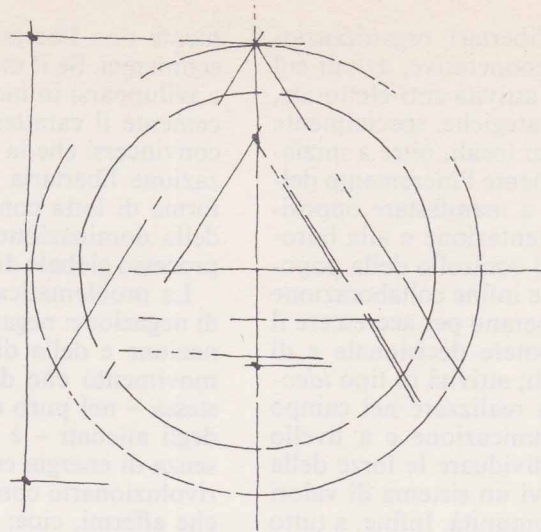
verso una comunità di comunità

La problematica libertaria consiste naturalmente, oggi, nella elaborazione di una concezione coerente, sistematica e profondamente critica della realtà e di una pratica adeguata alla necessità di trasformare la società conformemente a questa concezione. Se vogliamo riuscire nell'intento di cambiare il sistema della dominazione, dobbiamo acquisire una conoscenza e una comprensione globali della realtà, ivi compreso l'universo simbiotico mediante il quale interpretiamo e costruiamo l'ambiente. Di conseguenza, dobbiamo risolvere una infinità di problemi ontologici, sociali e psicologici. Fortunatamente, negli ultimi anni il movimento libertario ha compiuto passi lenti ma significativi verso questo obiettivo di concezione globale, particolarmente in quanto è giunto ad assumere la prospettiva ecologica come termine di correlazione macroscopico (di filosofia della natura) della concezione libertaria di una società cooperativa organizzata su basi volontarie. Si è mosso anche verso una teoria complessiva e organica della realtà, una teoria che propone una visione distinta della natura, della società umana, del gruppo e dell'individuo o della persona. Inoltre, il movimento ha aperto la strada verso una pratica coerente per la fondazione di una nuova cultura libertaria in grado di contrastare il predominio sociale, politico, economico e psicologico della cultura ufficiale, con i suoi valori fondati sull'individualismo atomistico, sul consumo egoistico e sulla volontà del potere. A questa visione del mondo come una collezione di parti frammentarie e contrastanti (di cui la metafisica, l'etica e la filosofia sociale coincidono sommariamente con la teoria dei deterrenti usata dai giuristi criminali) si contrappone la concezione organica ed ecologica, che prospetta una realtà nella quale la globalità risulta dall'unità nella diversità e nella quale lo sviluppo e la piena realizzazione del particolare dipendono da complessi rapporti di interrelazione reciproca nell'ambito della sfera totale. L'universo non è inteso come un meccanismo privo di vita, bensì come un tutto organico, come una globalità formata da processi espliciti e compenetrati gli uni negli altri. Anche la società deve tramutarsi, al pari della natura stessa, in una comunità organica e integrata. Solo attraverso una interazione non viziata dalla dominazione, o – per dirla con Martin Buber – in una società che sia comunità di comunità, gli esseri umani potranno realizzarsi come persone, come individui.

L'esistenza di una siffatta società dipende dallo sviluppo di una moltitudine di piccoli gruppi personali, che costituiscono il tessuto organico della società organica. Questi gruppi devono, da un lato, essere fondati sugli istinti sociali e sui bisogni dell'uomo; dall'altro, devono offrire una struttura adatta allo sviluppo del desiderio creativo e della immaginazione sociale. Ma alla base di tutto ciò dovrà essere una nuova concezione dell'«io» – un «io» intrinsecamente organico, che abbia la natura di un processo; un «io» non ridotto ad oggetto, o diviso e contrapposto a se stesso, bensì sintesi armoniosa di passione, razionalità e immaginazione. Questo «io» è una creazione sociale, una personificazione della natura umana nel suo processo storico di sviluppo, ma al tempo stesso anche l'espressione autonoma più individualizzata e peculiare della realtà e perciò processo creativo nella sua forma più estrema.

Che cosa comporta tutto ciò a livello pratico? Significa che la problematica libertaria, per quanto riguarda il campo dell'azione e dell'organizzazione, è soprattutto una problematica di rigenerazione sociale. Posto di fronte alle verità ultime della civiltà occidentale – disintegrazione, atomizzazione, egoismo e dominazione – il movimento deve prima di tutto creare modelli di interazione libertaria (anzi, di più: comunitaria) a livello di base, cioè di gruppi di affinità. Significa anche che, nel migliore dei casi, organizzazioni quali i gruppi anarcosindacalisti e le federazioni anarchiche non saranno in grado di innescare una trasformazione sociale, quando, nel caso peggiore, non saranno addirittura veicoli per la riproduzione del sistema di dominazione, a meno che non operino sulla base di una cultura libertaria saldamente consolidata e diffusa, nell'ambito di rapporti umani libertari e con una visione libertaria della realtà.

In un certo senso, il problema è quello di riprendere l'opera iniziata dalla controcultura degli anni '60, ma questa volta con l'apporto di un movimento libertario culturale conscio di se stesso. Nessuno dei temi e dei problemi che erano venuti alla luce in quegli anni ha perso valore. Il movimento, perciò, non dovrà solamente avere solide radici nei gruppi di affinità e cercare di sviluppare i rapporti libertari fondamentali, ma dovrà anche tendere alla realizza-

zione di una più ampia struttura culturale e organizzativa. Senza lasciarsi ingannare dall'idea che una qualsiasi forma di organizzazione sia sufficiente per giungere alla trasformazione sociale, il movimento dovrà offrire sempre nuovi stimoli alla istituzione di cooperative, collettivi e comuni, fattori essenziali all'evoluzione di una cultura libertaria. Allo stesso modo, dovrà favorire lo sviluppo e l'applicazione di una tecnologia decentralizzata e libertaria, e dovrà riscoprire la centralità dell'educazione libertaria, area nella quale hanno operato le tendenze più avanzate del libertarismo, da Tolstoj alle sperimentazioni più mature e consapevoli degli anni '60. Infine, il movimento non dovrà dimenticare l'importanza della dimensione estetica, portando avanti la ricca tradizione libertaria di espressione individuale, poiché l'anarchismo è, se mai ve ne furono, sintesi tra arte e vita e – per dirla con Murray Bookchin – l'idea stessa della comunità come opera d'arte.

La contrapposizione tra i valori dell'egoismo, della mercificazione e della dominazione con quelli del comunitarismo libertario non dà luogo a una lotta di classe in senso tradizionale, ma è piuttosto la lotta della comunità contro la *società di classe,* la società della divisione e della dominazione. Di conseguenza, non si tratta più della lotta del *lavoratore* socialista, che vuole subentrare all' *individuo* borghese come soggetto della storia, ma dell'emergere della *persona,* dell'individuo sociale organico, che attraverso la realizzazione sociale e comunitaria di sé deve combattere quelle forze e quelle ideologie che lo costringono all'asocialità (individualismo, privatismo) o al semplice ruolo di produttore (produttivismo).

contro il sistema di dominazione

Non vorrei aver dato, con quanto detto finora, l'impressione che l'analisi di classe e la lotta di classe, intese nel senso più ampio, abbiano perduto valore e significato. Al contrario, uno degli elementi chiave della problematica libertaria è la necessità di elaborare una analisi più adeguata delle strutture di classe, sia per quanto concerne la società contemporanea, sia per ciò che attiene al passato. Già alcuni passi promettenti in questa direzione sono stati fatti.

Immune dal mito della classe operaia, la teoria libertaria può evidenziare il ruolo creativo che le società contadine e le culture tribali hanno esercitato nella storia e persino nella preistoria e il potenziale, di cui diedero ampia manifestazione, per lo sviluppo di forme sociali libertarie e comunitarie. Inoltre, può continuare a documentare il fatto che la stessa classe lavoratrice si è rivelata più rivoluzionaria, più libertaria, più critica e più socialmente creativa nelle sue fasi di transizione e non in quelle durante le quali ebbe un carattere «proletario» e «industriale» nel senso più classico del termine. Nel passato se ne ha un esempio in quei gruppi che erano stati strappati alla società tradizionale e comunitaria e cominciavano appena a socializzarsi nel sistema industriale. Nel futuro, ciò potrà verificarsi di nuovo solo a condizione che la classe lavoratrice tradizionale continui a disintegrarsi e un numero sempre maggiore dei suoi membri risenta dell'influenza, o inizi a partecipare allo sviluppo di una cultura libertaria e comunitaria post-industriale.

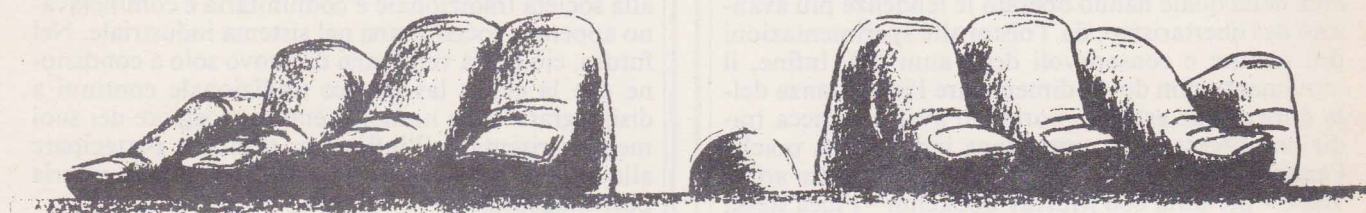
Ancora, la teoria libertaria, riconoscendo l'irriducibile realtà del potere politico, può chiarire la funzione della nuova classe tecnoburocratica nella società del capitalismo di stato e corporativo. Infine, sostituendo all'economicismo riduzionista ormai obsoleto il concetto più appropriato del *sistema di dominazione,* può contribuire all'analisi e alla comprensione del rapporto tra forme di dominazione quali il patriarcato, il potere politico, la dominazione tecnologica, il razzismo e lo sfruttamento economico, evidenziando così l'interazione – e perciò sia le contraddizioni che il reciproco rafforzamento – all'interno del sistema totale tra classe economica, classe sessuale, classe politica e classe etnica. Ciò è particolarmente utile al fine di stabilire un collegamento tra le strutture della dominazione nella società capitalista classica e quelle della società precapitalista, tardo-capitalista e post-capitalista.

A questa analisi di classe in senso più ampio deve accompagnarsi una pratica della lotta di classe ugualmente più ampia, anche se certamente non nel senso di trovare le strategie per il momento presente più confacenti a una classe lavoratrice di tipo messianico. Compito del movimento libertario dovrà essere invece combattere il potere materiale e ideologico di tutte le classi dominanti, sia economiche che politiche, razziali, religiose o sessuali, tramite una pratica libertaria multidimensionale. Questa pratica dovrà integrare tra loro, nell'ambito della lotta sui vari fronti della dominazione, le attività più diverse. Vi saranno comprese, naturalmente, azioni sul piano *economico,* e cioè scioperi, boicottaggio, occupazioni, organizzazione di gruppi di azione diretta, federa-

zione di gruppi di lavoratori libertari, organizzazione di assemblee, collettivi e cooperative; azioni sul piano *politico,* e cioè non solo attività anti-elettorale, ma in alcuni casi votazioni strategiche, specialmente nei referendum e nelle elezioni locali, oltre a iniziative volte a contrastare attivamente l'incremento delle forze repressive di polizia, a manifestare opposizione e resistenza all'irreggimentazione e alla burocratizzazione della società e al controllo della popolazione con mezzi tecnologici e infine collaborazione attiva con i movimenti che operano per accrescere il grado di partecipazione al potere decisionale e di controllo nelle comunità locali; attività di tipo *ideologico,* cioè attività miranti a realizzare nel campo delle arti, dei mezzi di comunicazione e a livello simbolico la possibilità di individuare le forze della dominazione, per contrapporvi un sistema di valori fondato sulla libertà e sulla comunità. Infine, a tutto ciò dovrà accompagnarsi una pratica continua di trasformazione *psicologica,* tale, per cui tutti i gruppi impegnati nella lotta contro la dominazione si sforzino coscientemente di tener fede ai principî dei rapporti umani e personali, della partecipazione diretta, di una struttura interna non gerarchica, del rispetto per l'integrità e l'individualità di ciascun membro. Gli anni '60 ci hanno insegnato quanto sia futile tentare di inserire, o meglio sommergere, la presenza libertaria nelle organizzazioni di massa fondamentalmente non libertarie o in «movimenti» vagamente ecumenici. Se il movimento libertario vuole crescere e svilupparsi in modo organico, deve difendere ferocemente il carattere libertario dei gruppi primari e convincersi che la natura essenziale di ogni organizzazione libertaria non è quella di pura e semplice forma di lotta contro una o anche «tutte» le forme della dominazione, bensì quella di elemento di un processo globale di ricreazione culturale.

La problematica libertaria porta in sé il concetto di negazione: negazione della dominazione, dell'alienazione e della disgregazione sociale. Tuttavia, un movimento che degeneri nella negatività fine a se stessa – nel puro e semplice risentimento collettivo degli alienati – è condannato all'impotenza, all'assenza di energia creativa. Ci fu chi definì il soggetto rivoluzionario come una classe con catene radicali – che affermi, cioè: «Sono nulla, dovrei essere tutto.» Eppure questa aspirazione al passaggio dal nulla assoluto alla pienezza dell'essere potrebbe essere realizzata da un'Idea Assoluta, forse anche dal Proletariato, ma è fuori dalla portata e dalle capacità dei semplici mortali. Ciò di cui abbiamo bisogno, dunque, non è una *classe* con catene radicali, ma una *cultura* con radicale libertà.

I vincoli più radicali non sono quelli dell'oppressione di classe, ma quelli di una comunità libera.

John Clark

SOTTOSCRIZIONE DAL 21/9 AL 20/10/1981.

B. (Milano), 1.000; D.D.C. (Livorno), 10.000; G.F. (Carrara), 20.000; G.D. (Cesano Boscone), 15.000; M.S. (Milano), 5.000; J.C. (Codroipo), 20.000; A.B. (Toronto - Canada) 917.800; M.R. (Roma), 20.000; M.G.F. (Pistoia), 1.000; C. e M. (Padova), 22.000; G.G. (Cassina de' Pecchi), 7.000; A. e L.A. (Torino), 5.000; a/m J.V., parte ricavato pic-nic dell'uva al S. Theresa Park (California U.S.A.), 280.000; a/m T.S., A.F. (Cagliari), 10.000; A.S.(Beaumont, U.S.A.), 110.000; B.Milano), 1.000; B. (Milano), 4.000; a/m P., A. (Melbourne, Australia), 25.000; G.R. (Milano), 33.850; cena fra compagni (Milano), 4.500; F.P. (Cinisello Balsamo), 25.000. Totale lire 1.537.150.

Rinnoviamo l'invito a tutti i compagni/e a collaborare con noi della redazione per allargare e rafforzare la rete di distribuzione commerciale della rivista nelle edicole. Tramite la distributrice commerciale SODIP, siamo in grado di far arrivare «A» in tutte le edicole italiane: è sufficiente che i compagni ci comunichino l'indirizzo dell'edicola ed il quantitativo di copie che vi si vuole far arrivare. A partire dal numero successivo la rivista dovrebbe trovarsi in vendita nell'edicola segnalata, con il quantitativo richiesto. Se così non fosse, informateci subito e noi provvederemo a segnalare alla distributrice carenze ed errori, affinché vi provveda.

E' fondamentale che, una volta avviata questa distribuzione commerciale nelle edicole, i compagni continuino a «tenerla d'occhio», verificando che la rivista arrivi, venga esposta e *non* imboscata (come spesso accade). A chi si impegna a «fiancheggiare» la distribuzione commerciale della rivista, inviamo gratis – dietro richiesta – manifesti e adesivi pubblicitari di «A» da affiggere nei dintorni delle edicole.

A partire da questo numero «A» è in vendita *anche* nelle seguenti edicole: piazza Municipio a VAL DELLA TORRE (to) / via Lanzo 10 a BRIONE, frazione di Val della Torre (to) / porta Nuova a BERGAMO / piazza Garibaldi a PONTEVICO (bs) / piazza Neruda a REGGIO EMILIA / via S. Giusto (cartolibreria Gangi) a PRATO (fi) / corso Italia 47 e via Lombroso 27 a PIOMBINO (li) / piazza Indipendenza a POMEZIA (roma) / viale Stazione a PALAGIANO (ta) / via M. D'Arrigo, angolo via Boccetta a MESSINA.

Sono disponibili le annate rilegate della rivista a partire dal 1974. Le richieste si effettuano *esclusivamente* tramite versamento del relativo importo sul nostro conto corrente postale 12552204 intestato a «Editrice A – Milano», specificando chiaramente nella causale i volumi richiesti. I prezzi (comprensivi delle spese di spedizione postale per l'Italia) sono i seguenti:

volumi doppi 1974/75 e 1976/77 — lire 30.000 l'uno
volumi singoli dal 1974 al 1980 — lire 20.000 l'uno

Per le spedizioni all'estero aggiungere lire 10.000, qualunque sia il numero di annate richieste.

Sono invece esauriti (momentaneamente) i volumi tripli 1971/72/73, a causa dell'esaurimento nell'archivio redazionale del numero 6 di «A». Sollecitiamo pertanto tutti i compagni che ne fossero in possesso ad inviarcelo al più presto o comunque a mettersi in contatto con noi. Qualora infatti non riuscissimo a recuperarne a sufficienza, saremo costretti a inserire nei prossimi volumi tripli la fotocopia (formato naturale) del n. 6 al posto dell'originale.

Il fotomontaggio in quarta di copertina dello scorso numero era del solito Tullio Ghiandoni.

NUMERO NOVANTASEI

GUERRA ALLA GUERRA

presenza di integralismo, o tattiche strumentali, animati invece da una bella disponibilità al diverso. Il rimando allo sfondo ideologico sorge, a fatti accaduti, come una sorta di spiegazione – non troppo soddisfacente – davanti a una completa assenza di prospettive future per le attuali strutture cittadine. Nel convegno di Cervasca si è assistito a un radicale rifiuto dell'urbanesimo, e del mondo da questo prodotto; la città come mondo della borghesia, e quindi delle diseguaglianze, delle disarmonie che hanno portato all'attuale situazione di catastrofe planetaria. Essendo il rimando all'economia d'obbligo era ovviamente l'attacco al mercato. Entrambi i gruppi comunitari sono stati espliciti: i cittadini dovranno ritornare ai campi.

Però il rimando culturale, messo in gioco dal gruppo di Ontignano, è un sorprendente testo giapponese di un maestro Zen Buddhista, del quale è bene i lettori di «A» registrino il nome e cerchino l'opera per leggerla, perché per anni si sentirà parlare certamente di quest'uomo e dei suoi contributi, forse capitali. Pubblicato nei «Quaderni di Ontignano», il testo di Masanobu Fukuoka si intitola *La rivoluzione del filo di paglia:* è solo e soltanto, in senso stretto, un libro di tecnologia rurale, ma ove i consigli pratici fossero applicati, porterebbero certamente verso una

la rivoluzione del filo di paglia

socialità di tipo anarchico. La rivoluzionaria proposta di Fukuoka è di abbandonare l'aratura e la concimazione dei campi, per una diversa tecnica di controllo delle produzione dei cereali, mediante la reincorporazione nel terreno di tutto quanto esso produce e l'uomo non consuma. Proposta che Fukuoka pratica sui suoi terreni, nel sud Giappone, da circa trent'anni, e con ottimi risultati. Le rivoluzionarie conseguenze sono immediatamente intuibili: più niente industria chimica dei concimi e meccanica dei trattori, più niente allevamento del bestiame per ricavarne forza lavoro per l'aratura e stallatico, con la conseguente riduzione del tempo lavorativo dedicato alla produzione del cibo a due, tre ore giornaliere, come nelle culture tribali. Fukuoka ha elaborato il suo metodo a discendere dalla filosofia Zen (nata in Cina e poi radicatasi in Giappone, dal combinarsi della spiritualità buddhista e della speculazione taoista), per cui la pratica del metodo comporta la comprensione dei presupposti sapienziali che lo generano e governano. Tutto il Tao si articola intorno a una visione della necessità «panteista» di esistere nella na-